عبقريات فلسفية

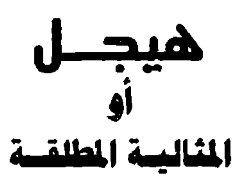
٢

هيجل

أو المثالية المطلقة

الدكتور / زكريا إبراهيم





هيجــل
أو
المثاليــة المطلقــة



عبقريات فلسفية

(٢)

هيجل

أو

المثالية المطلقة

بقلم

د/ زكريا إبراهيم

الناشر

مكتبة مصر

٣ ش كامل صدقي - الفجالة

اسم الكتاب : «هيجل» أو المثالية المطلقة
تأليف : د/ زكريا إبراهيم
القطع : ١٧ × ٢٤
عدد الصفحات : ٤٤٦ صفحة
سنة الطبع : ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م (طبعة جديدة منقحة)
الناشر : (مكتبة مصر)
المطبعة : دار مصر للطباعة

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية - مصر
١٩٧٠/٤٤٨٦

الإهـــداء

... إلى أبنائي الثلاثة الذين أحبُّوا هيجل، لأنهـم أحبُّـوا الفلـسفة، وأحبُّوا الفلسفة لأنهم أحبُّوني!

أستغفر الله! بلْ أحبُّوني، لأنهم أحبُّوا الفلسفة، وأحبُّـوا الفلـسفة، لأنهم أحبُّوا هيجل!

... إلى أصدقائي الثلاثة الـذي كوَّنـوا في عـالمي الفكـريّ: الـروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق!

... إلى أحبَّائي الثلاثة الذين عاصروا مولد هذا الكتاب، وتطـوّره، وصيرورته الجدلية!

... إلى سامح، وحكيم، ونجوى...

المؤلف

- «إن الفكرة الوحيدة التي تجيئنا بها الفلسفة هي هذه الفكرة البسيطة التي تحملها كلمة العقل، ألاَ وهي أنَّ العقل يحكم العالم، وبالتالي فإن التاريخ الكليّ الشامل قد تطوَّر على نحو عقلي».

هيجل

- «لم يكن هيجل إلاَّ مخاطرًا جسورًا أقلع على ظهر سفينته، وانطلق يطُوف حول عالم الروح، ثم راح يتقدَّم بخطى جريئة نحو القطب الشماليّ للفكر، حيث لابُدّ لدِمَاغ المرء من أن يتجمَّد، في طوايا صقيع «المجرَّد».»!

هَيْني

- «لقد كان هيجل آخر عبقرية نظرية عظيمة ظهرت في تاريخ الفلسفة؛ عبقرية ضَارعَتْ عبقريَّات أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وفيكو، وكانْت... ولم تظهر بعده سوى مواهب صغرى، كان أصحابها مجرَّد أتباع، ولم يكن لهم كبير شأن»...!

كروتشه

- «ربَّما كان السرّ الأوحد في فلسفة هيجل هو أنه ليس ثمة سرٌّ على الإطلاق»!

هيبولت

- «إذا كان كلٌّ من الإسكندر ونابوليون قد حاولَ الاستيلاء على العالم بقوته العسكرية، فقد حاول كلٌّ من أرسطو وهيجل سيادة العالم بعقله».

كاوفمان

تصدير

يحتفل العالم -في السابع والعشرين من شهر أغسطس (آب) عام ١٩٧٠- بمرور مائتي عام على مولد الفيلسوف الألماني الكبير هيجل. وإنه ليطيب لنا -بهذه المناسبة السعيدة- أن نضع بين يدي القارئ العربي هذه الدراسة المتواضعة التي تكوّن الحلقة الثانية في سلسلة «عبقريات فلسفية»، تحت عنوان: «هيجل أو المثالية المطلقة». ونحن نأمل أن نتمكن في المستقبل القريب -بإذن الله- من أن نتبع هذه الدراسة بترجمة عربية أمينة لبعض مؤلفات هيجل.

ونحن نعرف أن هيجل نفسه كان أكثر الناس خوفًا من «الكلمة المطبوعة». ومن هنا فإنه كان ينصح المفكر بأن يتردد طويلاً قبل أن يدفع إلى المطبعة بأي عمل مكتوب! وحين عمد فيلسوفنا إلى إعادة طبع كتابه «علم المنطق» - قبل وفاته بعدة أشهر- كتب يقول: «إن ثمة رواية متداولة عن أفلاطون مفادها أنه عدّل من أبواب جمهوريته حوالي سبع مرات. وحين يجد المرء نفسه -اليوم- بإزاء عمل حديث يقوم على مبدأ أكثر عمقًا، فإنه لابد من أن يسلم بأنه هنا بإزاء موضوع أشد وعورة، ومواد أكثر ثراء، وبالتالي فإنه مضطر إلى تنقيح بحثه، لا سبع مرات، بل سبعًا وسبعين مرة.»![1]

ولابد لنا من أن نعترف بأن الوقت لم يسعفنا لإعادة تحرير كتابنا هذه للمرة السابعة والسبعين، ولكننا قد لا نبالغ إذا قلنا إن البحث الماثل الآن بين يدي القارئ لم يكن سوى ثمرة لجهد متواصل شرعنا فيه منذ عام ١٩٦٣، ولم نألُ جهدًا في سبيل العمل على تنقيحه، وتعديله، وسد ما فيه من ثغرات. ولئن يكن عملنا هذا قد جاء ناقصًا -كأي عمل بشري آخر- إلا أننا نحسب أنه قد خلا -إلى حد ما- من مظاهر

---

(1) G.W.F. Hegel. "Science de la Logique", tome I., traduction française par S. Jankélévitch, Aubier, 1947, P. 25.

التعجل والتسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر... ومع ذلك، فإننا نطمع في أن يزودنا النقاد بملاحظتهم القيمة، حتى نتدارك في الطبعات المقبلة من هذا الكتاب -بمشيئة الله- ما عسانا أن نكون قد وقعنا فيه من أخطاء.

وقد روى لنا الشاعر الألماني هَيني Heine - في معرض حديثه عن الفكر الألماني- أنه قضى عامين أو أكثر يحاول الكتابة عن الفلسفة الهيجلية باللغة الفرنسية، ويسعى جاهدًا في سبيل ترجمة المصطلحات الهيجلية الألمانية الغامضة إلى اللغة الفرنسية المشهورة بالنصاعة والوضوح. وحينما فرغ هيني من عرضه لمذهب هيجل، أعَادَ قراءة مخطوطه، فراعه ما فيه من إغراب وتعقيد، وخيل إليه أنه يقرأ مجموعة من الأحاجي والألغاز! ولم يلبث هيني أن أدرك فشله في تلك المحاولة، فانتهز فرصة اشتعال النار في مدفأته، وقذف بكتابه إلى اللهب المحترق، وراح يتأمل ألسنة النيران وهي تلتهم تلك الأوراق المتناثرة المليئة بالأحاديث عن فلسفة هيجل! واستراح هيني أخيرًا: فقد استطاع أن يتخلص من كل ما كان قد كتبه من «لغو الكلام» عن هيجل..![1]

وكاتب هذه السطور يعترف بأنه كاد أن يفعل -أكثر من مرة- ما فعله هيني، ولكنه أحجم عن فعلته، لا إشفاقًا على جهد بذله، أو ضنًا بوقت أضاعه، ولكن عملاً منه بنصيحة هيجل نفسه الذي كان يقول: «إن أصغر عمل متحقق لهو أكبر قيمة من أجمل فكرة لم تستطع أن تتجاوز دائرة الإمكان، فبقيت مجرد مشروع»! وقد كان في إمكاننا أن نقضي العمر كله في الكتابة عن «هيجل» إن لم نقل في التعليق على كتاب واحد من كتبه، ككتاب «فنومنولوجيا الروح» أو كتاب «علم المنطق» مثلاً. ولكننا أخذنا على عاتقنا أن ننجز هذه الدراسة المتواضعة عن «هيجل»، على الرغم من كل ما فيها من نقائص، واثقين من أن «العمل الناقص» أهون شرًا من الامتناع

---

(1) H. Heine: "Memoris From Hos Work, Letters, and Conversations.", Ed. By G. Karpeles, New-York, 1910, II, p. 254.

تمامًا عن أي عمل! وقد كان هيجل نفسه يقول: «إنه لمن أخطر الأمور وأشدها ضررًا، أن يحاول المرء وقاية نفسه تمامًا من كل خطأ». ولا غرو، فإن كل من يحاول أن يعصم نفسه من الوقوع في الخطأ، لابد من أن يجد نفسه مضطرًا -في خاتمة المطاف- إلى التوقف نهائيًا عن الاضطلاع بأي جهد. وحين قال هيجل إن «الفزع من الخطأ هو الموت المحتوم لكل تقدم»، فإنه كان يعني بذلك أن الترقي حليف العمل، وأن «الخطأ» كثيرًا ما يكون طريقًا إلى «الصواب»! ولو أننا أردنا لأنفسنا أن نكون هيجليين حقًا، لكان علينا أن نعترف بأن «الخطأ» ليس مجرد «عرض» يلحق من الخارج بالعقلية المبتدئة التي لم تتمرس بعد بمعرفة الحقيقة، بل هو «مرحلة ضرورية» من مراحل المعرفة الجدلية في طريقها إلى إدراك الحقيقة. ولعل هذا ما عناه أحد الفلاسفة الهيجليين -ألا وهو رويس Royce- حين كتب يقول: «إننا إذا لم نخطئ، وإذا لم نحاول العلو على أخطائنا، فإنه هيهات لنا أن نصبح حكماء... هذا هو مبدأ السخرية السقراطية، وتلك هي خلاصة الحكمة البشرية.»[1]

والحق أننا حين أقدمنا على كتابة هذا المؤلف عن هيجل، فإننا لم نستطع أن نكتبه إلاً بروح هيجلية. ولسنا نعني بذلك أننا قد اقتصرنا في هذه الدراسة على متابعة هيجل حذو النعل بالنعل، بل نحن نعني أننا سايرنا في بحثنا طبيعة المنهج الجدلي، فكّنا «جدليّين» في دراسة صاحب أكبر «فلسفة جدلية». وربما كان الخطأ الأكبر الذي طالما وقع فيه الكثير من الباحثين عند دراستهم لهيجل، هو أنهم لم يكونوا يدرسونه إلاً باعتباره سلفًا لماركس، أو خَصْمًا لكيركجارد، أو أبًا روحيًّا لسارتر... إلخ. وأما نحن فقد آلينا على أنفسنا أن نمضي إلى هيجل نفسه، لكي ندرسه من خلال إنتاجه الفلسفي الضخم، دون التأثر بتأويلات الشرَّاح وتخريجات المفسّرين! وإذا كان قد راق لبعض المؤرخين أن يصوروا لنا هيجل بصورة العالم اللاهوتي الصرف، فإن في قراءتنا لمؤلَّفات هيجل ما قد يغيّر من هذه النظرة، وكأن

---

(1) J. Royce: "Lectures on Modern Idealism", New-Haven, Yale University Press., 1934, pp. 78-79.

«معجزة دمشق» التي عاناها بولس الرسول قد انقلبت تمامًا على يد هيجل، فاستحال «بولس اللاهوتي» -في شخص هيجل- إلى شاؤل المتفلسف! وأما أولئك الذين أرادوا أن يجعلوا من هيجل ماركسيًّا قبل الأوان، فإنهم في الحقيقة لم يتخذوا منه سوى مجرد «تكئة» لدراسة بعض الأصول التاريخية للفلسفة الماركسية. وفات هؤلاء أن هيجل نفسه هو الذي يقول: «إن مهمة الفلسفة لتنحصر في تصوّر ما هو كائن، لأنَّ ما هو كائن، ليس إلا العقل نفسه. ولو أننا نظرنا إلى المسألة -من وجهة نظر الفرد- لألفينا أن كلاً منا إنما هو ابن عصره وربيب زمانه. وبالمثل، يمكننا أيضًا أن نقول عن الفلسفة إنها تلخّص زمانها، ولكن في الفكر. وكما أن من الحمق أن نتصوَّر إمكان تخطّي الفرد لزمانه، فإنه لمن الحماقة أيضًا أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص...»(1) وإذن فقد يكون من خطل الرأي أن نحمّل نصوص هيجل أكثر مما تحتمل، فنجري على لسان هيجل عبارات قالها ماركس بعد ذلك بعشرات السنين، أو ننسب إليه نظريات لم تخطر على باله في الحقبة التاريخية التي عاشها. وليس من الإنصاف لهيجل في شيء، بل ليس من مصلحة الحقيقة التاريخية على الإطلاق، أن نحيل الفلسفة الهيجلية بأسرها إلى مجرد شروح وتعليقات على هامش الإنجيل الماركسي!

على أننا نبادر فنطمئن القارئ إلى أننا لن نقتصر في دراستنا لفلسفة هيجل، على استعراض آرائه في المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، بل أننا سنحاول أيضًا أن نقف على الروح العامة لمذهبه، مع العناية بالنفاذ إلى صميم منهجه الجدلي. وفضلاً عن هذا وذاك، فإننا سوف نَجْبُر هيجل -في خاتمة المطاف- على المثول أمام محكمة الفلسفة! ولا حرج على الفلاسفة في المثول بين يدي العدالة الفكرية: فإن «محكمة الفلسفة» -كما قال كروتشه بحق- لا تلزم الفلاسفة بالإجابة على العدالة القضائية، كما أنها لا تحرص على الكشف عما في أقوالهم من تناقض، فضلاً عن أنها لا تهتم بأن توجه إليهم تهمة شهادة الزور، وإنما هي أحرص ما تكون على الإفادة

---

(1) Hegel: "Philosophie du Droit", trad. Franc., Edition Gallimard, 1940, p. 31.

منهم، بالتعرف على ما بين أيديهم من حقائق كبرى استطاعوا الكشف عنها في أسعد لحظات إبداعهم، حتى وإن كانوا قد عجزوا -في لحظات أخرى- عن البقاء على مستوى تلك الكشوف التي حققوها!"(١) ومن هنا سنحاول أن نستخرج من ثنايا الجهد الهيجلي الضخم تلك الدروس الفلسفية الكبرى التي ما تزال ذات قيمة في عصرنا الحاضر، كما أننا سنشير إلى بعض السقطات الفكرية التي تردّى فيها هيجل حين حمل على المنهج الرياضي، وحين أغفل دور التجربة، وحين أقحم المنهج الاستنباطي على فلسفة الطبيعة، وحين آلى على نفسه تبرير الأوضاع السياسية السائدة في عصر... إلخ.

وبعد، فقد كان هيجل نفسه يقول إن فلسفته كلها لا تزيد عن كونها مجرد محاولة لإجبار الفلسفة على النطق باللغة الألمانية. وربما كان في وسعنا نحن أيضًا أن نقول إن كل مهمتنا -في هذه الدراسة- سوف تقتصر على إلزام هيجل باستخدام لغة الضاد! ولكننا لن ندع الكلمة لجارودي، أو هيبوليت، أو جان فال، أو كوجيف، أو ميور، أو فندلي، أو مكتجارت، أو رُويْس، أو كاوفمان، أو ماركيوز(٢)، أو غيرهم، بل سنحاول أن ننصت إلى صوت هيجل نفسه، واثقين من أنه أقدر من هؤلاء جميعًا على التعبير عن نفسه! وأملنا في النهاية أن يحالفنا التوفيق في إجبار هيجل على النطق بلغة الفارابي، وابن سينا، وابن رشد!

القاهرة في يونيه (حزيران) سنة ١٩٧٠

زكريا إبراهيم

---

(1) B. Croce: "My Philosophy." London, Unwin & Allen, 1951., pp. 12-13.

(2) Findlay, Mure, A. Kojève, Jean Wahl, Garaudy, W. Kaufmann, J. Royce, Msc Taggart, H. Marcuse:

كل هؤلاء من خيرة الباحثين في الفلسفة الهيجلية.

مقدمة

قال عنه قومٌ إنه «الفلسفة» بلحمها ودمها، ولكن قومًا آخرين أطلقوا عليه اسم «القاتل الحقيقي للفسلفة»! وأعلن البعض أنه فيلسوف الفلاسفة، «أو الفيلسوف» -بألف لام التعريف-، ولكنَّ البعض الآخر لم يشأ أن يعدّه أكثر من مجرد عالم لاهوتي! وقال عنه كيركجارد إنه الفيلسوف الذي جرؤ على وضع «الفلسفة» فوق مستوى «الدين»، ولكنّ بعض المفسّرين لم يجدوا في كل مضهبه سوى مجرد صورة مُقَنَّعة من صور «الفلسفة المسيحية»! وذهب قومٌ إلى أنه كان صاحب أكبر مذهب إيقانيّ أو أعظم فلسفة إيجابية، بينما زعم شلنج أنه لم يستطع أن يقدم للناس سوى مجرد «فلسفة سلبية»! ووصف البعض فلسفته بأنها كانت أكبر «كوميديا -إلهية- فلسفية»، بينما رأى غيرهم أنها لم تكن سوى «كابوس رجل من رجال المنطق»! وقيل عنه إنه كان صاحب أكبر ملحمة فكرية، في حين أنَّ قومًا لم يروا فيه إلاَّ أكبر غلطة في تاريخ الفكر! ونصَّب منه بعض مؤرخي الفلسفة عملاقًا فكريًا يتضاءل إلى جواره باقي الفلاسفة، حتى إنهم ليصبحون مجرد أقزام تحت قدميه، بينما قال عنه شوبنهاور (وغيره من الخصوم) إنه لم يزد يومًا عن مجرد «حمار ميت»! ووضعه الكثيرون على رأس جماعة «العقلانيين» المتطرفين، حتى لقد قال عنه ألبير كامي إنه المفكّر الذي «عقَّل اللامعقول»، بينما زعم آخرون أنه أول من فتح السبيل أمام شتى النزعات اللاعقلية المحدثة! وجعل منه البعض أعظم فيلسوف «مثالي» استطاع أن ينطق باسم «المطلق»، بينما ذهب آخرون إلى أن القضاء على «المطلق» قد تحقق إلى حد بعيد على يديه! وقال عنه ماركس إنه العبقرية الكبرى التي قلبت الأشياء رأسًا على عقب، كما أكد الكثير من الماركسيّين أنه كان صاحب أكبر منهج ثوريّ عرفه الفكر البشري الحديث، في حين رأى بعض المؤرخين أنه لم يكن سوى داعية من دعاة النزعة المحافظة، وذهبوا إلى أنه كان واحدًا ممن أرسوا دعائم نظام «الدولة» الحديثة في المجتمع الأوروبي المعاصر. وقال البعض إن فلسفته قد

كانت هي الأصل الذي صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والإلحادية المحدثة، بينما أعلن البعض الآخر أنه لم يكن سوى مفكّر بورجوازي بروتستانتي. وأعلى قومٌ من شأن فلسفته فقالوا إنه أعظم مفكر أثر على مجرى التفكير الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، بينما حاول قوم آخرون أن ينتقصوا من قيمته الفكرية فقالوا إن كل مذهبه لم يكن أكثر من مجرّد «عربدة فكرية» سرعان ما أطاح بها تقدم الفكر العلمي في القرن العشرين! ونادى قومٌ بأن مذهبه المثاليّ المطلق كان يخفي وراءه نزعة واقعية تحترم العلم وتعتد بالتجربة، بينما أصرَّ آخرون على القول بأنه كان أكبر فيلسوف ميتافيزيقي ازدرى الطبيعة، واحتقر الواقع! واستطاعت أن تثبّت دعائم النزعة العقلانية الغَرْبية، بينما زعم البعض الآخر أنه لم يكن سوى ميتافيزيقيّ دَعِيّ خُيِّل إليه أنه قد اهتدى إلى المفتاح الذي يفضّ جميع الأسرار، وكأنه النهاية الحتمية للتاريخ البشري والفكر الفلسفي، أو كأن الفلسفة نفسها قد انتهت إليه واكتملت على يديه!

... ذلكم هو جورج فيلهلم فريدرش هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) الذي يسعدنا اليوم أن نقدمه إلى قراءة العربية. وقد كان من الطبيعي أن نُفْرد هذه الدراسة لهيجل –بعد أن تزايد الاهتمام بالدراسات الهيجلية في الشرق والغرب على السواء– خصوصًا وأنه قد سبق لنا منذ عدة سنوات أن وضعنا بين يدي القارئ العربي «دراسة مفردة» Monographie لـ «كانْت أو الفلسفة النقدية» وقد تختلف الآراء حول صلة هيجل بكانت، حتى لقد يطيب لبعض المؤرخين أن يقولوا عن هيجل إنه كان أرسطاليسيًّا (أو يونانيًا) أكثر مما كان كانْتيًّا (أو ألمانيًّا)، ولكن من المؤكد –مع ذلك– أن موقف هيجل الفلسفي لم يتحدّد إلاّ بمعارضته للموقف السكانتي النقدي. حقًا لقد كان شلنج هو همزة الوصل أو حلقة الاتصال بين كل من كانْت (وبالتالي فشته) من جهة، وهيجل من جهة أخرى، ولكنَّ المكتبة العربية قد ظفرت منذ عدة سنوات بدراسة قيمة عن «شلنج»، بينما بقي «هيجل» مفتقرًا إلى «دراسة

شاملة» تستوعب كل جوانب تفكيره الفلسفي. وإذا كان بعض مؤرخي الفلسفة الحديثة قد استطاعوا أن يقولوا عن شلنج إنه كان بمثابة «أفلاطون العصر الحديث» فربما كان في وسعنا نحن أن نقول عن هيجل -بلا جدال- إنه يمثل «أرسطو الفلسفة الألمانية»!

ولابد لنا من أن نعترف بأننا قد ترددنا كثيرًا قبل أن ندفع بهذه الدراسة المتواضعة إلى المطبعة، فإننا كنا نعلم تمام العلم أنه هيهات لأي باحث -مهما أوتي من صبر وأناة وطول باع- أن يحيط بشتى جوانب الفلسفة الهيجلية على الوجه الأكمل. والحق أن هيجل قد استطاع أن يكوِّن نسقًا عقليًا هائلاً استوعب في إطاره من فنون المعرفة ما لم يسبق لأي مذهب آخر في الفكر الحديث أن استطاع استيعابه. ولهذا فقد قال عنه أحد الفلاسفة المعاصرين إنه ثالث ثلاثة صاغوا الوجود بأسره في أنظمة عقلية متناسقة، ألا وهم أرسطو بمذهبه الكوني في العصور القديمة، والقديس توما الأكويني بمذهبه اللاهوتي في العصور الوسطى، وهو (أي هيجل) بمذهبه المثاليّ المطلق في العصور الحديثة[1]. وحَسْب الباحث أن يلقي نظرة على قائمة المؤلَّفات الهيجلية، بما فيها مُصَنَّفات الشباب، وكتاب فنومنولوجيا الروح، وكتاب علم المنطق، وموسوعة العلوم الفلسفية، وكتاب فلسفة الحقوق، ثم الدروس التي نشرت لهيجل بعد وفاته في فلسفة التاريخ، وعلم الجمال، وفلسفة الدين، وتاريخ الفلسفة ...إلخ؛ لكي يتحقق من أن هذا المفكر الموسوعي الهائل الذي وسع علمه كلَّ شيء، قد استطاع -بحق- أن يستوعب شتى مجالات المعرفة البشرية. وإذا كان هيجل قد حرص على تقديم الفلسفة لأهل عصره على صورة «معرفة مطلقة»، فذلك لأنه تصور أن الحقبة التي كان يعيش فيها كانت هي الحقبة الميسرة للتسامي بالفلسفة إلى مستوى «العلم».[2] ولعل هذا ما حدا بإنجلز إلى القول بأن هيجل لم يكن عبقريًا مبدعًا

(1) M. Buber: "Le Problème de L'Homme", Paris, Aubier, 1962, p. 35.
(2) F. Châtelet: "Hegel.," Ecrivains de Toujours, Souil, 1968, p. 6.

فحسب، وإنما كان أيضًا صاحب اطلاع موسوعي هائل، حتى لقد أحدث كل عمل من أعماله أصداء فكرية هامة في كل مجال من مجالات البحث»[1].

وقد يكون كاتب هذه السطور من أكثر الناس ضيقًا بالمذهبية الفلسفية، وأزهدهم في الأنسقة الفكرية، ولكنه يعلم أنه حين يكتب عن «هيجل» فإنما يكتب عن فيلسوفٍ كان يؤمن بأن «الحقيقة هي الكل»، وأنه لابد للفلسفة -بالتالي- من أن تتمثل على شكل نسق علميّ. صحيحٌ أن هيجل نفسه لم يعلن يومًا أنه يرفض إطلاق اسم «فيلسوف» على أيّ مفكر لا يصوغ تفكيره على صورة «نَسَق فكريّ»، ولكن من المؤكد أنه قد كان مسئولاً -بشكل مباشر أو غير مباشر- على الاعتقاد الذي انتشر بين الباحثين الألمان بأنَّ «فيسلوفًا بلا مذهب لهو أشبه ما يكون بدائرة مربَّعة»![2] وإذا كان ديكارت قد وضع أمام الفلسفة مثلاً أعلى أراد لها العمل على بلوغه، ألا وهو تحقيق ضرب من «الرياضيات الشاملة» Mathesis Universalis، فإن هيجل قد شاء بمذهبه الفلسفي أن يحقق حلم ديكارت في الوصول إلى ضرب من «المعرفة المطلقة». ومهما يكن من أمر التفسيرات الرومانتيكية، أو الوجودية، أو الفنومنولوجية (أو غيرها) للفسلفة الهيجلية، فإن من المؤكد أن هذه الفلسفة ستظل مجرد محاولة لصياغة الوجود بأسره على صورة نَسَق عقلي متكامل. ولا غرو، فقد أخذ هيجل على عاتقه أن يضع كل شيء في موضعه، داخل ذلك «الكل» المنسق الذي تجمع بين عناصره وحدة عضوية ديناميكية. ولعلَّ هذا ما حدث بباحثٍ من خيرة الباحثين الألمان -ألا وهو هايم- إلى اعتبار مذهب هيجل الفلسفي أكبر عمل فني ظهر في مضمار المعرفة. يقول هذا الباحث: «إن هيجل لم يُرِدْ من وراء نسقه الفكري أن يُجزّئ عالم الوجود والمعرفة، أن يحلّله تحليلاً نقديًا، بل هو قد أراد أن يقدّمه لنا على صورة متحققة مكتملة، باعتباره وحدة شاملة لكلٍّ منسجم رائع الجمال. فلم يكن هدف النسق الهيجلي هو إزاحة

---

(1) F. Engles: "Etudes Philosophiques" Paris Editions Sociales, 1951, (Ludwig Feuerbach), p. 20.
(2) W. Kaufmann: "Hegel.", Weidenfeld & Nieolson, London, 1966, p. 293.

النقاب عن خفايا المعرفة، أو اكتساب قدر من الوضوح حول ما ينطوي عليه عالم الروح من متناقضات أو مفارقات أو حدود، بل لقد كان هدفه هو القضاء على هذه المفارقات، والعمل على تصفية تلك المتناقضات. فلم يرد هيجل من وراء مذهبه سوى أن يقدم لنا العالم على صورة كون، حيّ، جميل، مُتَّسق. وقد حذا هيجل حذو فلاسفة اليونان، فراح يبيّن لنا كيف أن العالم يكوّن كُلاً موحَّدًا تتضافر فيه جميع «الأجزاء على خدمة نظام واحد، وتتحد فيما بينها لتأليف نَسَق كليّ متوافق»[1].

بيد أن هذا التكوين المذهبي نفسه هو الذي أضفى على الفلسفة الهيجلية طابعًا عقليًا معقدًا، فأصبح المذهب الهيجلي عَلَمًا على الغموض، والإغراق في التعقيد، والإمعان في التجريد! وذهب بعض النُّقَّاد إلى حدّ أبعد من ذلك، فزعم قَومٌ منهم أن لغة هيجل قد جاءت حافلة بمظاهر التعقيد المتعمَّد، وأن فكره قد انطوى على الكثير من الاعتراضات والاستطرادات المقصودة، ناهيك بأنه هو نفسه لم يكن يملك أسلوبًا مشرقًا أو لغة أدبية طيّعة، فلم تجيء كتاباته سهلة هيّنة أو واضحة بيِّنة. ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه الباحث الفرنسي كواريه Koyré حين كتب يقول: «إن المرء حين يقرأ هيجل، فإنه كثيرًا ما يشعر بأنه لا يفهم شيئًا. وأخطر من ذلك أن المرء حتى يحين يفهم، فإنه قد يظن أنه لا يفهم، أو هو –على أقل تقدير– يشعر في معظم الأحيان بأنه يجد مشقة كبرى في متابعته. وكثيرًا ما يُخيَّل إلى المرء حين يقرأ هيجل أنه إنما يفتح عينيه –في عجز ودهشة– على أعمال بهلوانية هائلة، أو ضروب من الشعوذة والسحر! وقد يجد المرء أحيانًا صعوبة كبرى في أن يقنع نفسه بأن الأمر جدّي، وأن هيجل لا يسخر منا أو لا يهزأ بنا»[2]. ولا ترجع صعوبة الفكر الهيجلي –فيما يقول بعض الشراح– إلى ما فيه من توتر زائد فحسب، بل هي ترجع أيضًا إلى الشكل الذي صاغ فيه هيجل ذلك الفكر. وقد لاحظ الألمان أنفسهم أن أسلوب هيجل –في

(1) R, Haym: "Hegel und seine Zeit", Berlin, 1857, 2 d ed., 1962, p. 96. (queted by Kaufmann: idem., p. 130, § 27.)
(2) A. Cresson & R. Serreau: "Hegel", P.U.F., Paris, 1955, pp. 81-82.

معظم مؤلفاته- أسلوبٌ ثقيل خلو من كل رشاقة، وأن تركيباته اللغوية تركيبات معقدة كثيرة الغموض، فضلاً عن أنه كان كثيرًا ما يتلاعب بالألفاظ الألمانية ذات المعاني المزدوجة، مما جعل على العسير من مترجميه -في بعض الأحيان- نقل أفكاره -بدقة وأمانة- إلى اللغات الأجنبية.

ونحن نعترف بأن قراءة مؤلفات هيجل مهمة شاقة لا تخلو من إرهاق عقلي أو عَنَت فكريّ، ولكننا نرى أن فندلي قدج يكون على حق حين يقول: «إن قراءة هيجل هي في الغالب معاناة لضرب من العذاب العقلي. ولكن عظمة هيجل إنما تتمثل في أن المرء قلما يشعر بأن مثل هذا العذاب قد كان عديم الجدوى»[1]. ويستطرد هذا الباحث فيقول إن كتابات هيجل حافلة بالكثير من أمارات الأصالة والإشراق، على الرغم من كل ما قد تنطوي عليه من مظاهر التعقيد والإبهام. وليس هذا الإشراق الفلسفي سوى تعبير عن قدرة هيجل الهائلة على إدراك العلاقات الخفية بين الأشياء، والكشف عن الروابط الضمنية بين التصوّرات. وعلى حين أن فيلسوفًا مثل ديكارت كان يرى في «الوضوح» و «التميُّز» المعيارين إنما هي تلك التي تجمعهما بغيرها علاقات ديناميكية حَرَكية تكشف عما تنطوي عليه من دلالات عميقة حية. وهذا هو السبب في أن هيجل كان يستطيع أن يدرك الكثير من مظاهر القرابة أو الصلة، حتى بين أشد الأفكار تباعدًا أو تمايزًا، لدرجة أنه كان يرى -مثلاً- أن ثمة ضربًا من التقارب أو التشابه بين التماس كل وعي للقوة، وسعيه في الوقت نفسه نحو الحصول على اعتراف الآخرين به، كما أنه كان يجد أن هناك شيئًا من التماثل أو التقابل بين الصدمة الكهربائية وغضبة الانتقام أو الثأر؛ فضلاً عن أنه كان يعتبر أن ثمة نوعًا من التشابه أو التوافق بين الآمر الأخلاقي الذي قال به «كانت» من جهة، وبين المقصلة الفرنسية التي كانت تقطع رءوس المواطنين دون أدنى تمييز من جهة

(1) J. N. Findlay: "Hegel; A Re-examination.", London, Allen & Unwin 1958, Introduction, p. 25.

أخرى! وعلى حين أن كثيرًا من الفلاسفة كانوا يعدّون «الأحكام الأخلاقية» ضربًا قائمًا بذاته من الظواهر، نجد أن هيجل كان يدخل هذه الأحكام في نطاق «عائلة» كبرى ممن المواقف الوجدانية أو الحالات النفسية، محاولاً إظهارنا على النموذج المشترك بينها وبين غيرها من الظواهر. وكما كان هيجل قديرًا على «التوحيد» بين الأفكار أو التصورات إلى أقصى حدّ، فقد كان قديرًا أيضًا على «التمييز» بينها إلى أقصى حدّ. ولكنه لم يكن يرى في «التصورات» أو «المعاني» ظواهر محدَّدة، دقيقة، واضحة المعالم، بل كان يرى فيها ظواهر ديناميكية، حية، حافلة بأسباب «التناقض». ونحن حين نقول عن أمر ما من الأمور في لغتنا اليومية العادية «إنه صحيحٌ من وجهٍ ما من الوجوه، ولكنه غير صحيحٍ من وجه آخر» فإننا نعني بهذه العبارة المألوفة أنه ليس ثمة حدود دقيقة حاسمة تجعل من الفكرة الواحدة دائمًا أمرًا صادقًا، وتجعل من المفكرة المعارضة لها في جميع الحالات، أمرًا كاذبًا. صحيحٌ أن الناس قد دأبوا على اعتبار «الحق والباطل» فكرتين محدّدتين، تمثلان ماهيتين ساكنتين، منفصلتين، جامدتين، وكأن الواحدة منهما لابد من أن توجد في جهة، بينما تقوم الثانية في جهة أخرى، دون أن تكون ثمة علاقة مشتركة تجمع بينهما. ولكنَّ هيجل قد فطن إلى ما في هذا التصوّر من خطأ، فراح يبيّن لنا أن الحقيقة أبعد ما تكون عن النقد الجاهز أو العملة المصكوكة التي ليس علينا سوى أن نعمد إلى إنفاقها أو تحصيلها! ومعنى هذا أنه ليس «للباطل» وجود عَيْني، مثله في ذلك كمثل «الشر» سواء بسواء. حقًا إن الناس قد اعتادوا أن ينسبوا إليهما من الخبث أو السوء قدر ما ينسبون إلى الشيطان، ولكن «الشر» و«الباطل» ليسا ذاتين فرديَّتين، بل هما مجرد «كُلّيَّيْن». ومن هنا فإن «الباطل» -في رأي هيجل- ليس إلاَّ ذلك «الآخر» المباين، أو تلك الواجهة السلبية، التي لا سبيل إلى فهمها إلاَّ بالقياس إلى «الجوهر» الذي هو منها بمثابة «الحقيقة» أو «مضمون المعرفة» أو الواجهة الإيجابية. ولكن هذا لا يعني أن يكون «الباطل» مجرد لحظة من لحظات «الحق»، أو مجرد جانب من جوانبه، وإنما لابدّ من تصور العلاقة

بين الحق والباطل على نحو جدليّ ديناميّ. ونحن حين نقول «إن في كل باطل جانبًا من الحقيقة (أو الصحة)»، فإن هذه العبارة قد توحي بأننا هنا بإزاء حدَّيْن منفصلين، وكأنهما الماء والزيت اللذان لا امتزاج بينهما، لأنه لابد للواحد منهما من أن يبقى مستقلاً تمامًا أو خارجًا أصلاً عن الآخر! ولكن الواقع أن ثمة وحدة تجمع بين الحق والباطل، بحيث أنه لا يمكن للواحد منهما أن يقوم بدون ذلك «الآخر» الذي هو منه بمثابة «النفي» أو «السلب». ومع ذلك فإن هيجل لا يرحب كثيرًا بالتعبيرات الشائعة التي تتحدث عن وحدة الحق والباطل، أو وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المتناهي واللامتناهي، أو وحدة الوجود والفكر، لأنه يرى أن أمثال هذه التعبيرات قد توحي بأن لتلك الحدود المزدوجة كيانات مستقلة خارج وحدتها الأصلية. ولهذا يؤكد هيجل أن «الباطل» ليس لحظة من لحظات «الحق» بوصفه «باطلاً» بل بوصفه ذلك «الآخر» الباطن في «الحق» أو المحايث له[1].

ولسنا بمعرض الحديث عن نظرية هيجل في «السلب» أو رأيه في «التناقض»، وإنما حَسْبنا أن نقول -في هذا الصدد- إنَّ جزَع هيجل من التجريد المطلق، وتخوُّفه من التحديد الدقيق، هما اللذان أمْليا عليه الاهتمام بالجدل، والانشغال في فلسفة هيجل، حتى لقد أصبحت هي العصب الحيوي في كل منهجه الجدلي[2]. ولعلَّ هذا هو السرّ في حملة هيجل نفسه على سائر التصورات الدينية والمذاهب الميتافيزيقية التي عمد أصحابها إلى تصوير «المطلق» بصورة «الحياة السعيدة» الخالية تمامًا من كل عنصر سلبي، وكأن ليس في حياة الله، أو في المعرفة الإلهية، أي أثر من آثار الجدية، أو الألم، أو الجهد، أو الصبر، أو العمل، أو غير ذلك من مظاهر «السَّلْب»[3].

والواقع أن هيجل قد عاصر فترة حرجة من فترات الحضارة الأوروبية، فلم يكن من الغرابة في شيء أن تجيء فلسفته مصبوغة بتلك الصيغة الدرامية (أو

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit", t. I., Aubier, 1939 pp. 34-35.
(2) Findlay: "Hegel; A Re-examination.", London, 1958., p. 25.
(3) Hegel; "Phénoménologie de l' Esprit", t. I., 1939; p. 18.

المأساوية) التي اتسم بها عصره. وهذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن نظرية هيجل في السلب والتناقض ليست سوى مجرد انعكاس لروح التمزق والتصدع التي سادت العالم الغربي في مطلع القرن التاسع عشر. وليست عبارات التوتر والانقسام والاغتراب والازدواج والتعارض والتناقض سوى مجرد تعبير عن إحساس هيجل بالحاجة إلى الوحدة والهوية والتوافق والتصالح والألفة والانسجام. ومن هنا فقد ذهب هيجل إلى أن المهمة الأساسية التي تقع على عاتق الفلسفة، إنما هي العمل محو التعارضات، من أجل بلوغ أعلى درجة من درجات «التصالح»، أو «التوافق»[1]. وهكذا سارت نزعة هيجل المنطقية الشاملة Panlogisme جنبًا إلى جنب مع نزعته المأساوية الشاملة Pantragisme ، فلم تعد المهمة الكبرى التي تقع على عاتق الفيلسوف هي العمل على تغيير العالم أو تعديله، بل العمل على فهمه والتكيف معه! وحين قال هيجل إن الفلسفة لهي أشبه ما تكون ببومة مينرفا "la chouetie de Minerve" التي لا تطلق جناحيها مع الريح إلا عند مقدم الأصيل[2]، فإنه كان يعني بذلك أن الفلسفة لا تظهر إلا متأخرة، لأنها تجيء مع اكتمال النضج الفكري للوعي البشري، فتكون بمثابة تفسير كلي شامل للعالم والتاريخ، وكأنما هي تريد أن تضع كل شيء في موضعه داخل مملكة الأفكار أو التصورات![3].

ولو كان لنا أن نلخص الفلسفة الهيجلية كلها في عدة عبارات، لكان في وسعنا أن نقول إن الحقيقة -عند هيجل- هي «الكل»، والفلسفة -في رأيه- لابد من أن تتمثل على شكل «نَسَق» على، والحقيقة الكلية -أو الوجود الواقعي- «صيرورة»، وليست الصيرورة هنا سوى عملية «التناقض» مع ما يقترن بها من «سلب»؛ والروح نفسها «تاريخ»، وأخيرًا المطلق «ذات» لا مجرد «موضوع».

على أننا لا نضع هذه العبارات بين يدي القارئ إلا لكي نزوده بالمفاتيح الأساسية لفهم فلسفة هيجل. ولكننا نعترف -منذ البداية- بصعوبة فهم المقصد

(1) Hegel: "Esthétique", trad. Franc. Aubier, t. I., pp. 48-49.
(2) Hegel: "Philosophine du Droit", trad. Franc., Gallimard, p. 32.
(3) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de l'Esprit de Hegel." Aubier, 1946, t. I., p. 46.

الحقيقي للفكر الهيجلي. وربما كانت العقَبَةُ الكبرى في دراسة هيجل -كما لاحظ بعض الباحثين- إنما تكمن على وجه التحديد في أنه وإن كان هيجل قد ألهم الكثيرين، إلا أنه مع ذلك لم يدرس دراسة موضوعية، اللهم إلا من جانب القليلين. وعلى حين أن الكثيرين قد اتخذوا منه ركيزة استندوا إليها أو دعامة انطلقوا منها، نجد أن قلة نادرة من الباحثين هي التي شغلت نفسها بدراسة هيجل دراسة أكاديمية منهجية، على نحو ما حدث مثلاً بالنسبة إلى أرسطو أو كانت. وقد عمد الكثيرون إلى تبسيط فلسفته، فجعلوا منها مجرّد نزعة «مثالية موضوعية» لا تكاد تختلف عن «مثالية» كانت، اللهم إلا في استبعادها لفكرة «الشيء في ذاته» في حين أن الكثير من عبارات هيجل (كما لاحظ فندلي) تكاد تنطوي على ضرب من «الواقعية المادية». وثمة آخرون حاولوا أن يجعلوا منه مجرد فيلسوف مؤله على الطريقة المسيحية التقليدية، في حين أن ثمة عبارت هيجلية عديدة تكاد تحيل الله، وأفعاله، وشتى مظاهر نشاطه، إلى منطق عقلي خالص، فضلاً عن أن هيجل نفسه كثيرًا ما كان يتحدث عن «موت الله» بعبارات عنيفة لا تمت إلى التقوى المسيحية بأدنى صلة، إن لم نقل بأنه قد اتخذ من الصور الدينية مجرد نماذج أو تشبيهات أو رموز لبعض آرائه الفلسفية. وهناك باحثون آخرون قد وجدوا في شخص هيجل أكبر داعية من دعاة النزعة الإطلاقية، اللازمانية، القائلة بالتعالي أو المفارقة -على طريقة برادلي- في حين أن هيجل لم يتردد في القول بأن «المطلق» لن يكون شيئًا، إن لم يكن تاريخيًا، واقعيًا، معاصرًا، واعيًا بذاته من خلال الإنسان، فضلاً عن أنه قد نادى بأن أعلى صورة من صور «الروح المطلق» إنما هي «الفلسفة». ولعل هذه ما عبر عنه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول: «لقد كرس هيجل كل جهوده لتحديد فكرة المطلق على النحو الذي يكفل استبعاد المفارقة أو التعالي بصورة نهائية»[1].

بيد أن هناك -من جهة أخرى- محاولات عديدة أراد أصحابها تأويل كل فلسفة هيجل على أنها مجرد فلسفة تجريبية من نوع جديد؛ وهؤلاء قد نسوا -أو تناسوا- أن في الفلسفة الهيجلية قسطًا هائلاً من العمومية والتجريد، وأنها تجمع بين

(1) F. Châtele: "Hegel.", Paris, Editions du Seuil, 1968; p. 52.

الأشياء المختلفة في منظور عقلي واحد قلما يخطر له نظير على بال أي فيلسوف تجريبي. صحيح أننا نجد في «فنومنولوجيا الروح» حركة جدلية ترتكز على نوع من التجربة (كما لاحظ هيبوليت بحق)[1]، ولكن من المؤكد أن «التجربة» في فلسفة هيجل لم تكن يومًا أداة علمية بالمعنى الدقيق الذي يفهمه فلاسفة العلم من هذه الكلمة. وأما تلك المحاولات التي أراد بها بعض المفسرين تصوير هيجل بصورة الفيلسوف «العقلاني» المتطرف الذي استبد به «هذاء المعقولية» لدرجة أنه حاول «تعقيل اللامعقول» فقد رأى فيها الكثيرون مجرد تأويل تعسفي، لأن «الضرورة» الهيجلية تفسح في نطاقها مجالاً كبيرًا يتسع أحيانًا للكثير من العلاقات الدقيقة، والوقائع العرضية، والاحتمالات الضمنية، ودرجات القرابة النسبية... إلخ. وهذا ما عناه رويس حين كتب يقول: «إن المطلق [عند هيجل] هو في حاجة إلى التعبير عن نفسه على الوجه الأكمل... فلابد له من الانتصار على اللامعقولية. وإذا كان ثمة مظهر تتجلى على نحوه اللامعقولية في التجربة، فليس ذلك سوى الصور العرضية، ومظاهر الاختلاط، وشتى عوارض النسبية. وإذن فإن هيجل يدخل في عداد الفلاسفة الذين يؤكدون وجود عنصر «صدفة» موضوعية في العالم المتناهي»[2].

وهكذا نرى أن تأويلات الفلسفة الهيجلية قد تعددت حتى كادت تطمس معالم التفكير الهيجلي الأصلي. واختلط هيجل نفسه -في أذهان الكثيرين- بالعديد من رجالات المدرسة الهيجلية (وعلى الخصوص في إنجلترا وأمريكا)، فأصبح البعض لا يكاد يميز الفلسفة الهيجلية نفسها عن مذاهب فلاسفة من أمثال برادلي، وماكتجارت، ورويس، وغيرهم. ومن هنا فقد أصبح لزامًا على الباحث الأكاديمي الذي يريد الوقوف على حقيقة الفلسفة الهيجلية معاودة النظر إلى كتابات هيجل الأصلية، دون التقيد بأمثال تلك التأويلات التي قد لا تخلو من تجنٍّ، أو تعسف، أو شطط، أو تحامل، أو سوء فهم[3]. وهذا ما نأمل القيام به في الدراسة التي آلينا على أنفسنا تقديمها للقارئ العربي.

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de l'Esprit", t. I., p. 29.
(2) J. Royce: "Lectures on Modern Idealism", N-H., 1934, p. 223.
(3) J. N. Findlay: "Hegel"; article No. 18, in: "Critical History of Western Philosophy.", edited by O'conner, 1964, London. Collier Macmillan, Gloncoe, pp. 321-322.

بيد أننا لن نقتصر -في هذه الدراسة- على عرض مبادئ الفلسفة الهيجلية، وإنما سنحاول أيضًا الوقوف على بعض أصداء الحركة الهيجلية في الفكر المعاصر. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن كل تاريخ الفلسفة الغربية في القرن العشرين يمكن أن يعد مجرد «رد فعل» ضدَّ هيجل. ولعلَّ هذا ما فطن إليه واحد من خيرة الباحثين في الفلسفة عندنا حين كتب يقول: «لقد شهد القرن التاسع عشر أحد الشوامخ الذي حملوا المذهب المثالي على عواتقهم، وأعني به هيجل، الذي بلغ من الخطر في تاريخ الفلسفة حدًا جعله مصدرًا لمعظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، إما بالتأييد أو بالتفنيد؛ ذلك أنك لا تكاد تجد من فلسفات القرن العشرين فلسفة لا تبدأ من هيجل، مناصرة له في أقل الأحيان، معارضة له في أكثرها، فلم يقتصر تأثيره على «الماركسية» و«الوجودية» و«البراجماتية» -وهي اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر- بل شمل كذلك الحركات الفلسفية الأخرى التي هي من شأن محترفي الفلسفة ولا تجاوزهم إلى حيث سواد المثقفين ثقافة عامة، وأعني بها «الوضعية المنطقية» و«الواقعية» و«الفلسفة التحليلية»؛ فأئمة هذه الاتجاهات كلها من أمثال «كيركجارد» و«كارل ماركس» و«جون ديوي» و«برتراند رسل» و«جورج مور» كانوا جميعًا في مرحلة من مراحل حياتهم أتباعًا لهيجل»(١).

على أن هذه القائمة لا تستوعب كل الذين وقعوا تحت تأثير الحركة الهيجلية، لأن في الإمكان أن نضيف إليها بعض أنصار الحركة النقدية المحدثة، فضلاً عن كروتشه، وكولنجوود، وبعض رجالات الفلسفة الروحية في فرنسا... إلخ. ولنتوقف قليلاً -على سبيل المثال- عند كروتشه، لنرى ما الذي يقوله هذا المفكر الإيطالي الكبير في معرض حديثه عن الأثر الذي خلَّفه هيجل في كل تفكيره الفلسفي. كتب كروتشه يقول: «إنني لأشعر بشيء من الحزن والأسى حينما أجد نفسي مضطرًا إلى أن أقول عن هيجل ما قاله كاتولوس Catullus عن لزبيا Lesbia: «أجل، فأنا لا أستطيع أن أعيش معه، ولكنني لا أستطيع أن أعيش بدونه»! ثم يستطرد كروتشه فيقول: «حقًا لقد تعرضت فلسفة هيجل -خصوصًا خلال القرن التاسع عشر- لضرب من النقد القاسي العنيف، فقيل عنها إنها مجرد نزعة مذهبية جامدة، لا تخلو من تجنٍّ على

(١) د. زكي نجيب محمود: «نحو فلسفة علمية»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨، ص٣٤٣.

الوقائع، وافتيات على التجربة، واصطناع لبعض الحيل السوفسطائية الخداعة، واستسلام لبعض الأحلام التنبؤية الكاذبة، وارتماء في أحضان البهلوانية الفكرية العابثة؛ ولكن من المؤكد مع ذلك أن أحدًا لم يستطع أن يدحض نقد هيجل للمنطق التقليدي، أو أن يحول دون سريان منهجه الجدلي في دماء جيل بأسره من المفكرين. ولا غرو، فقد ترعرع مبدأ التفكير التاريخي، لدرجة أن العلوم الطبيعية نفسها قد اصطنعت المنهج التاريخي في تفسيرها لظاهرة النشوء والارتقاء، كما هو واضح في نظرية التطور، فضلاً عن أن هذا المنهج قد تسلل أيضًا إلى التفكير السياسي، فلم تعد المذاهب الاشتراكية ترى في التاريخ غبارًا من الأحداث، بل أصبحت تحاول أن ترقى بالوقائع السياسية إلى مستوى الظواهر العلمية»(١).

بيد أن بعضًا من أتباع هيجل -فيما يقول كروتشه- قد أحالوا كل فلسفته إلى «إنجيل مقدس»، فجعلوا منها ديانة كاملة تحتاج إلى شروح وتفسيرات، وتقوم على أصول ومعتقدات، ومن ثم فقد أغلقوا أمامهم كل سبيل للنقد، وكأن الفلسفة الهيجلية عقيدة إلهية أو حقيقة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها! وليس من شك في أن مثل هذا المسلك قد تسبب في إحالة «الهيجلية» بأسرها إلى مجموعة من المبادئ الصارمة، والعقائد الجامدة، في حين أن هيجل نفسه قد كان دائمًا بمثابة الناقد المستمر لنفسه، لدرجة أنه قد بقي -حتى آخر لحظة من حياته- فريسة للكثير من الصراعات الداخلية -فيما يقول كروتشه- أن يتابع هيجل في كل انتقالاته الجدلية الثلاثية، أو أن يصدّق على كل حلوله الفلسفية الميتافيزيقية، بل المهم أن يحاول الكشف عن تلك الحقائق الكبرى الخفية التي تكمن من وراء شتى صيَغِهِ الاصطناعية وحيله الديالكتيكية. وهذا ما حاول كروتشه نفسه القيام به في الكتاب الذي أطلق عليه اسم «ما بقي حيا، وما طواه الموت، في فلسفة هيجل»: حيث تراه يحاول أن يستخلص من ثنايا التفكير الهيجلي تلك الحقائق الكبرى التي عاش عليها هيجل الإنسان، دون الوقوف عند «المذهب العقلاني المغلق» الذي ابتناه هيجل الفيلسوف!

على أننا لن نستطيع أن نساير كروتشه في «غربلته» للمذهب الهيجلي، من أجل استبقاء بعض جوانبه، واستبعاد بعض الجوانب الأخرى، وإنما سنجد أنفسنا

(١) زكريا إبراهيم: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، الجزء الأول، مكتبة مصر، ١٩٦٨، ص١٢٧-١٢٨.

مضطرين إلى اصطناع ضرب من الأمانة الفكرية في عرضنا لكل جوانب هذه الفلسفة المتسقة المتكاملة. وليس معنى هذا أننا لم نجد في الفكر الهيجلي مآخذ تستحق النقد، أو نقائص تستلزم التعديل، بل كل ما هنالك أننا قد آثرنا -منذ البداية- أن نقدم للقارئ العربي صورة صادقة للفلسفة الهيجلية، فلم نتخذ من هيجل موقف التأييد أو التفنيد إلا بعد الفراغ من عرض الخطوط العامة لمذهبه. وربما كان أعجب ما في موقف الناس من الفلاسفة أنهم يتهوهمون في كثير من الأحيان أنه لا مفرَّ للباحثِ من أحد أمرين: فإما أن يكون عابدًا يعفر جبهته عند أقدام الفيلسوف، وإما أن يكون خصمًا يشن عن الفيلسوف أعنف الحملات! وليلتمس لنا القارئ العذر، إذا كنا لم نستطع أن نتخذ من هيجل موقف العابد المتحمس، أو موقف الناقد المتغطرس، فقد آلينا على أنفسنا في هذه الدراسة أن نساير هيجل، لا أن نعلو عليه، وأن نعرض فلسفته، لا أن نعرّض بها!

* * *

وأخيرًا قد يقول قائل: إن تاريخ الفلسفة قد تجاوز بالفعل «هيجل» ومثاليته المطلقة، فلم يعد «هيجل» -مثلاً- بالنسبة إلى «ماركس» سوى «مرحلة تاريخية» لا تزيد عن كونها مجرد أصل من أصول «المادية الجدلية». ولعل هذا ما عناه بعض الماركسيين حين قالوا «إن أهمية هيجل بالنسبة إلينا لهي كأهمية العهد القديم بالنسبة إلى أهل المسيحية»... ولكن، أليس هناك من يدرسون «العهد القديم» لذاته، لأنهم يجدون فيه عالمًا بأسره من الثروات الروحية، دون أن يقتصروا على قراءة مزاميره التقية، وتعقب ما فيه من أنساب عقيمة جافة؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن في الفلسفة الهيجلية شيئًا أكثر من كل ما استطاع فهمه رجالات الماركسية؟ بل لماذا لا ندعو القارئ إلى أن يقوم معنا بهذه الرحلة الكشفية في رحاب العالم الهيجلي، حتى يرى بعيني رأسه إلى أي حدّ استطاع هيجل -في عيانه الفلسفيّ الشامل- أن ينطق باسم المطلق؟!

القاهرة في ٢٨ مايو ١٩٧٠ — **زكريا إبراهيم**

الباب الأول

مدخل إلى فلسفة هيجل

الفصل الأول
حياة هيجل وتطوره الروحي

١ - ليس في حياة هيجل أحداث شخصية هامة أو تجارب وجودية عنيفة، وإنما تبدو سيرته بمثابة ترقٍّ طبيعيّ هادئ. أو تطوّر عاديّ سليم. وقد اعتاد مؤرّخو سيرته تحديد مراحل تطوره الروحي بالاستناد إلى المعاهد التي تردّد عليها، والوظائف المتعاقبة التي تقلدها. وقد ولد جورج فيلهلم فردريش هيجل بمدينة شتوتجارت بألمانيا في السابع والعشرين من شهر أغسطس عام ١٧٧٠م من أسرة برجوازية كان عائلها موظفًا كبيرًا بوزارة الخزانة. ونحن نجد المؤرخين يقسمون حياته ابتداء من هذا التاريخ إلى فترات: فهنالك سنوات الدراسة بشتوتجارت حتى عام ١٧٨٨م، ثم هنالك الفترة التي مارس خلالها مهنة التدريس بمدينة برن (من سنة ١٧٩٣م إلى سنة ١٧٩٦م)، ثم تليها فترة أخرى انتقل فيها إلى مدينة فرانكفورت (من سنة ١٧٩٧م إلى سنة ١٨٠٠م)، إلى أن نجح في الحصول على كرسي الفلسفة بجامعة يينا سنة ١٨٠٠م ، وهلّم جرا. ولئن كان هذا التقسيم مفيدًا من الناحية العلمية لتيسير دراسة مراحل تطور حياة الفيلسوف، إلا أنه يذكرنا بسجلّ الموظف الحكوميّ، حيث لا تبرز من سنى عمره سوى تواريخ الوظائف التي تعاقب عليها، والمناطق التي انتقل إليها، والدرجات التي نجح في الحصول عليها. وليس من شك في أن النسق الباطني لأية حياة أو لأي فكر قلما يتحدد على هذا النحو الممعن في التجريد، خصوصًا وأن هيجل قد عاصر فترة هامة من فترات الحياة السياسية في أوروبا، فضلاً عن أنه هو نفسه كثيرًا ما كان يقول: «إن قراءة الصحف هي بمثابة صلاة الصباح بالنسبة إلى إنسان العصر الحديث»، لأنها تنخرط به في سلك الحياة اليومية العادية، وتنفذ به إلى صميم التاريخ الحيّ الواقعيّ.

وحين يدقق الباحث النظر إلى السنوات الهامة في تاريخ حياة هيجل، فإنه

يلاحظ أن هيجل دخل معهد توبنجن Tubingue بعد موت فريدريك الثاني بسنتين، أعني في فترة كانت فيها «فلسفة التنوير» تتمتع بشهرة كبرى، وأنه قد عاصر سنة ١٧٨٩م أزهر فترة من فترات حياة هذه الفلسفة في ألمانيا، وأنه قد مرّ خلال دراسته لعلم اللاهوت بمرحلة تاريخية هامة اجتاحت فيها بعض الأحداث الخطيرة أوروبا كلها، وفرنسا بصفة خاصة. ثم جاءت سنة ١٧٩٢م المعروفة باسم عام فالمي[١] Valmy فكانت تاريخًا خالدًا وفاتحة لعصر جديد، كما قال جيته Coethe ، في حياة أوروبا كلها، إذ احتفلت فرنسا بإعلان الشاعر والفيلسوف الألماني شيلر Schiller مواطن شرف للجمهورية الفرنسية. وأما سنة ١٧٩٣م فإنها لم تكن مجرد سنة انتقل فيها هيجل إلى برن وإنما كانت أيضًا سنة حاسمة في تاريخ أوروبا السياسيّ إذ وصلت الدكتاتورية اليعقوبية في فرنسا إلى أقصى حدودها، ثم لم تلبث أن انهارت في ٩ من ترميدور[٢]. وتبعًا لذلك فقد وجد هيجل نفسه مضطرًا إلى مراجعة نفسه، ومعاودة النظر في تحمسه للثورة الفرنسية، مما جعله ينتقل من فيلسوف ثوريّ هدام إلى فيلسوف مصالح محافظ ...إلخ.

بيد أننا لن نستطيع أن نفهم موقف هيجل من أمثال هذه الأحداث، اللهمّ إلاّ إذا بدأنا بالتعرف على السمات الشخصية التي كان يتصف بها فيلسوفنا الشاب. وهنا نجد أن كثيرًا من مؤرخي سيرة هيجل قد أجمعوا على أنه كان يتسم -منذ نعومة أظفاره- بخلق جادّ، وشكيمة صارمة، حتى لقد ذهب البعض إلى أنه لم يعرف مطلقًا حياة الصبا بما فيها من سذاجة وتلقائية وانطلاق! والظاهر أن هيجل قد ظل محتفظًا -طوال حياته- بروح العمل، والنظام، والترتيب، بدليل ما عُرِفَ عنه من دقة في إعداد دروسه، وتنظيم أوقاته، وإلقاء محاضراته. ولكنَّ حب هيجل للنظام والانسجام والتوافق قد حفزه منذ فترة متقدمة من حياته إلى البحث عن السلام

---

(١) فالمي مدينة فرنسية بمقاطعة المارن انتصر فيها ديموريز Dumouriez وكارمان Kellermann على البروسيين عام ١٧٩٢م.
(٢) هو يوم ٢٧ من يوليه سنة ١٧٩٤م الذي سقط فيه حكم روبسبير، فانتهى بذلك عهد الإرهاب في فرنسا.

والوحدة والتكامل، فكان من ذلك إحساسه العميق بأن العالم ليس إلاَّ تَجَلٍّ لحياة لا متناهية تشيع في شتى كائناته. وكثيرًا ما كان هيجل يحنّ إلى حياة الطفولة، لأن كان يشعر بأن الطفل يحيا في اتصال مباشر بالطبيعة. وفضلاً عن ذلك، فقد كان هيجل الشاب مولعًا بالمطلق، شغوفًا بالبحث عن الحقيقة الكلية، فلم يكن من الغريب على شاب مثله أن يحاول التشبُّه بأرسطو في العمل على تحصيل نسق موحَّد من المعارف، والاهتمام باستقصاء أكبر قدر ممكن من العلوم. وقد كان هيجل الشاب -فيما رَوى لنا المؤرخون- تلميذًا نابهًا، فلم يكن يقنع باستذكار دروسه، وإنما كان يكمل دراساته المدرسية بقراءات شخصية عديدة، وكثيرًا ما كان ينتقي من هذه المطالعات الكثيرة مختارات هامة يسجلها بخط يده في مذكرات خاصة. وهذه الروح الموسوعية المبكرة هي التي حفزت هيجل إلى الاهتمام بقراءة كُتَّاب اليونان والرومان، وهي التي أملت عليه الاتجاه نحو دراسة التاريخ. وأغلب الظن أن هذه الروح نفسها هي التي خلقت منه باحثًا هاويًا يحاول دائمًا أن يستكمل معارفه، دون التقيد بسنّ، حتى لقد قيل عنه إنه لم يكن في شيخوخته سوى مجرد طالب علم. ولعلَّ هذا ما عبر عنه دلتاي حينما كتب يقول: «إنه إذا كان هيجل قد حُرم في صباه نعمة الطفولة، فإنه قد ظل في شيخوخته شابًا تتوقد عيناه ببريق الطفولة». وحينما بلغ هيجل -في شيخوخته- أعلى مراتب الشهرة والمجد، فإنه لم يلبث أن شعر بالحاجة إلى القيام بالكثير من الأسفار، والتردد على الكثير من المتاحف، والاختلاف إلى دور المسرح وصالات العزف الموسيقي...إلخ. ولم يكن هيجل فيلسوفًا انعزاليًّا، أو مجرّد أستاذ جامعيّ منطو على نفسه، وإنما كان أيضًا رجلاً اجتماعيًا يهتم بأحداث السياسة، وأخبار المجتمع، فضلاً عن أنه كان إنسانًا رقيقًا مرهف الحساسية، مولعًا بالفن... إلخ، ولكن هيجل لم يكن في يوم ما من الأيام مجرد إنسان عاطفي تستهويه بعض المشاعر، وتستثيره بعض المواقف، وإنما كان أولاً وقبل كل شيء مفكرًا عقليًا يحرص على تحكيم عقله في كل شيء، ويحاول دائمًا إحالة شتى أحاسيسه وتجاربه إلى

مدركات عقلية وصور فكرية. ومن هنا فإن هيجل الشاب الذي يلتقي بـه الباحـث قاب قوسين أو أدنى من حالة الوجد الصوفي إنما هو بعينه هيجل الفيلسوف الـذي يريد للتجربة الصوفية أن تقوم على دعامة من العقل(1).

٢- والمتتبع لتاريخ حياة هيجل يعلم أنه درس اللاهوت بمعهد توبنجن خلال فترة بلغت حوالي خمسة أعوام، وأنه كان طالبًا نابهًا من طلاب الكلية البروتستانتية (التي تخرج منها فشته). وقد كان هيجل في ذلك المعهد الديني زميلاً لكل من الشاعر المعروف هلدرلن Hölderlin والفيلسوف المشهور شلنج Schelling، ولو أن هيجل كان يكبر زميله شلنج وحده بنحو خمسة أعوام. والمعروف عن هذا المعهد البروتستانتي أنه كان يسير على نظام ديني صارم، ولكن المهمّ أن هيجل قد التقى في رحابه ببعض الأساتذة الممتازين: إذ كان بعضهم يعرف روسّو شخصيًا، بينما كان بعضهم الآخر على معرفة جيدة بآراء روسو وكانت وغيرها. والظاهر أن عقلية هيجل الشاب قد وقعت في تلك الآونة تحت تأثير بعض النزعات التأليهية الطبيعية، إن لم نقل بعض الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود، مما جعله ينصرف عن تعاليم البروتستانتية الصارمة، بدليل أن خطاباته في ذلك الوقت قد جاءت حافلة بالنقد العنيف لآراء أساتذته في ذلك المعهد اللاهوتي.

وقد استطاع هيجل -خلال الفترة التي قضاها بتوبنجن- أن يقرأ الكثير من كتب روسو، فقرأ «إميل»، و«العقد الاجتماعي» و«الاعترافات». ولكن هيجل لم يقع تحت تأثير روسو فحسب، وإنما هو قد وقع أيضًا تحت تأثير كل من كانْت وفشته، بدليل اهتمامه بمناقشة كتاب «الدين في حدود العقل الخالص» وكتاب «نقد الوحي». ومن بين المفكرين الذي قرأ لهم هيجل أيضًا في تلك الفترة مندلسون Mendelssohn الذي وجّه اهتمامه نحو دراسة الديانة اليهودية، ولسِّنج Lessing ، وشافتسبوري Shaftesbury ، وغيرهم. ثم كانت صداقة هيجل لكل من هلدرلن

(1) Cf. H. Niel: "De la Médiation dans la Philosophie de Hegel" Aubier, 1945, p. 20.

وشلنج، فلم يلبث فيلسوفنا أن اتجه نحو عبادة اليونان، كما انحاز إلى المذاهب الواحدية القائلة بضرب من الحقيقة الإلهية الشاملة. وعمل حبه للتجديد على رفض النزعات العقلية الضيقة التي كانت سائدة في عصر التنوير، فراح يعمل مع زميليه هلدران وشلنج على التحرُّر من سائر الآثار الفكرية التي خلفتها في العقلية الألمانية فلسفة ذلك العصر. وكذلك شعر هيجل بتعاطف كبير مع الثورة الفرنسية التي قامت سنة ١٧٨٩م معلنة حقوق الإنسان في وجه الطغاة. ويُقال إن هيجل وشلنج خرجا معًا في أصيل يوم من أيام الآحاد عام ١٧٩١م لغرس شجرة الحرية في ضاحية من ضواحي توبنجن! والحق أن هيجل لم يرَ في الثورة الفرنسية سوى مجرد جهد سخي قام به الشعب الفرنسي من أجل إقامة حياته السياسية على دعائم متينة قوامها الإيمان بالعقل والمناداة بالحرية.

ومن بين الكتابات التي بقيت لنا من آثار هيجل خلال تلك الفترة، دراسات عديدة تفيض بحب اليونان، والإشادة بديانتهم، والإعلاء من شأن حبهم للحياة. ولا غرو فقد رأى هيجل في ديانة اليونان ديانة أناسٍ أحرار، لا يعرفون وطأة الخطيئة، ولا يعفّرون جباههم تحت أقدام آلهة مُتجبِّرة متعالية، وإنما يخلصون لآلهتهم التي تحرس لهم المدينة، ويتفانون في خدمتها لأنها تحمي لهم مجتمعهم! وأما المسيحية، فقد ألقت في روع الإنسان أنه مواطنٌ للسماء، وإنه غريب على هذه الأرض، فقضت بذلك على التلقائية المرحة المنطلقة التي كان يتمتع بها الرجل اليوناني، وأحلت محلها حُبَّ العذاب والألم. وهيجل هنا يقيم ضربًا من التعارض بين «الروح المسيحية» و«الروح اليونانية»، فيضع ديانة الخطيئة والفداء والعذاب الروحي في مقابل ديانة الحرية والغبطة والإيمان بالحياة. وهو يأخذ على المسيحية أنها قد خلعت عن الحياة طابعها الإنساني، فجعلت من الطبيعة مجرد مجموعة من القوى المادية التي لابد للمسيحي من العمل على قهرها والسيطرةَ عليها، وأحالت الإنسان إلى مجرد عبد ذليل يركع أمام الله وينسب إليه كل ما يأتيه من أفعال نبيلة، معلنًا أنه ليس إلا إنسانًا

آثمًا لا يقوى بمفرده على الإتيان بأيّ عمل فاضل! ولا شك أنَّ حلم العودة إلى الحياة اليونانية السعيدة إنما هو الذي أملى على هيجل هذه الحملة المبكرة على الديانة المسيحية، باعتبارها ديانة الألم والعذاب وشقاء الضمير(١)!

ولكن هيجل لم يقتصر -في هذه المرحلة- على الاهتمام بالمشكلة الدينية، وإنما هو قد أبدى أيضًا اهتمامًا كبيرًا بالمشكلة السياسية. وقد كانت ألمانيا -في ذلك الوقت- ضحية للفساد السياسيّ، وسوء الإدارة، والانقسامات الداخلية، فكان من الطبيعيّ لمفكّر وطنيّ مثل هيجل أن يشغل نفسه بالتفكير في حلّ ناجح لمشكلة بلاده. والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى تطور هيجل الروحي خلال الفترة التي قضاها بتوبنجن، لتحققنا من أنه كان على وعي تام بأنه كان يحيا في فترة أزمة: أزمة خارجية هي أزمة ألمانيا نفسها، وأزمة داخلية هي أزمته الدينية الخاصة. والذين يقيمون ضربًا من التعارض بين هذين الاهتمامين إنما يتناسون أن هاتين الأزمتين لم تكونا في الحقيقة سوى واجهتين لمشكلة واحدة بعينها. ومن هنا فإن كل تطور هيجل الروحي -في تلك الآونة- إنما كان متجهًا نحو البحث عن حل لتلك الأزمة المزدوجة.

٣- وأما بخصوص الأزمة الدينية، فإننا نجد أن هيجل قد قام برد فعل عنيف ضدّ النزعة العقلية الجامدة: فكان يتهم فلاسفة التنوير بأنهم أغفلوا ما في الوجود البشري من عنصر تراجيدي، وكان يأخذ على كانْت أنه لم يستطع أن يفهم «الحبَّ» على حقيقته باعتباره سلوكًا نزيهًا مجرَّدًا من كل غرض. ولم يكن هيجل يريد في ذلك الوقت إقامة أي فاصل بين العقل والحساسية، بل كان يرى أن أية ديانة، بل أي أخلاق، لا يمكن أن تقوم على العقل الخالص وحده، وإلاَّ لكان في ذلك تجنٍّ أكيد على الواقع البشري. وكل دين يقتصر على تزويد أتباعه بمجموعة من العقائد المذهبية، إنما يمثل حملاً ثقيلاً تنوء به ذاكرة الناس، دون أن يكون من شأنه تحريك

(1) "Hegels theologische Jugendschriften" hsgg. von Hermann Nohl, pp. 23-29 (Tübingen, 1907).

إرادتهم، ودفعهم نحو العمل. وإذن فلابد من الاستعاضة عن تلك الديانة الموضوعية المنبعثة عن النزعة العقلية اللاهوتية والفلسفية بديانة أخرى ذاتية يكون قوامها العمل، وتغيير الإرادة، وتجديد القلب، لا مجرد الإيمان ببعض الحقائق النظرية، أو التمسُّك بعلاقة مجردة مع الحقيقة الإلهية، أو المناداة ببعض العقائد العقلية الخالصة.

ولم يقتصر هيجل -في تلك المرحلة- على مناهضة النزعة العقلية المتطرفة في النظر إلى الدين، بل هو قد ثار أيضًا على النزعة الفردية المتطرفة التي كانت تعد الدين مجرد مسألة شخصية بحتة لا تهم سوى الفرد. وحجة هيجل في ذلك أن الأصل في شقاء الضمير المعاصر إنما هو هذا الطلاق الذي تم بين الدين من جهة والحياة من جهة أخرى، وكأن ليس ثمة صلة على الإطلاق بين المتناهي واللامتناهي أو بين الأرض والسماء! ومن هنا فإن المهمة التي تقع على عاتقنا أولاً وقبل كل شيء إنما هي العمل على توسيع الدين بحيث يشمل الحياة بأسرها، وبذلك نكون قد خلعنا على مجموع الحقائق المتناهية في هذا العالم قيمة لا متناهية. ومعنى هذا أنه لابد للدين -في رأي هيجل- من أن يتجاوز الاهتمامات الفردية، لكي يستوعب شتى الاهتمامات العالية على حياة الفرد، مشاركًا في تلك الحياة الجماعية التي أطلق عليها هيجل اسم «روح الشعب» Volksgeist.

وهنا نجد هيجل يربط الدين بحياة الجماعة، فيقرر أن ثمة ضرورة روحية باطنة تفرض نفسها على شتى مظاهر الحياة الروحية للبشر، بما فيها الدين. وهذه الصلة الوثيقة التي تجمع بين الدين -في كل مجتمع- وبين «روح الشعب» المعتنق لهذا الدين إنما هي التي تعمل على إدماج الظاهرة الدينية في صميم الصيرورة التاريخية. وحينما يرتبط الدين بالتاريخ، فهنالك لا تصبح الظاهرة الدينية مجرد حدث خارجي لا صلة له بالحياة، بل تصبح واقعة كلية تطوى في ثناياها كل مظاهر الوجود. وما دامت المهمة الأساسية للدين إنما هي القضاء على أنانية الأفراد، فلابد للروح الدينية

الصحيحة من أن تعمل على إذابة الأفراد في حياة الجماعة، وعندئذ يكون في وسع الفرد أن يعلو على فرديته الضيقة القائمة على العزلة والانفصال، لكي يشارك في حياة جماعية كلية تكفل له الشعور بغبطة الحياة. وربما كان الخطأ الأكبر الذي وقعت فيه النزعة العقلية المتطرفة هو أنها لم تفطن إلى أن الفرد إنما يستمد من التاريخ جوهر شخصيته ومقومات وجوده.

ولكن، هل يكون معنى هذا أن هيجل قد أغفل تمامًا كل ما في الدين من عناصر شخصية، لكي يجعل منه مجرد ظاهرة اجتماعية؟ الواقع أن هيجل لم يذهب إلى هذا الحد، ولكنه قد لاحظ أن الديانة التي أقامها المسيح كانت ديانة فردية صرفة، في حين أنه لا يمكن للحقيقة المقدسة أن تبقى محبوسة في أعماق الضمير الفردي، بل هي لابد من أن تخرج إلى عالم الوجود الخارجي، لكي تستوعب كل شيء في الحياة. وأي دين لا ينجح في استيعاب المظهر الجماعي للوجود البشري لن يكون من شأنه سوى أن يولّد ضربًا من الانقسام في صميم الضمير الفردي. وأما إذا اتسع الدين بحيث يصبح دينًا كليًا يشمل شتى مظاهر الحياة (كما كان الحال مثلاً لدى اليونان)، فهنالك تصبح للفعل الذي به يخلص الإنسان لحياة الجماعة، ويحيا حياة الجماعة، صبغة دينية. ولم يلبث هيجل أن فطن -في آخر هذه المرحلة من مراحل تطوره- إلى أن الدين ليس مجرد ظاهرة عقلية ترتبط بحياة الجماعة وتاريخها، وإنما هو حدث وضعي قد تحقق في ظروف معينة، وارتبط بأوضاع خاصة، فلابد من العمل على تفهم ما في الدين من عناصر ضرورية أبدية، وما فيه من عناصر حادثة زمانية، من أجل التعرف على العلاقة القائمة بين هذين النوعين من العناصر؛ وتلك هي المشكلة التي سنراه يثيرها في المرحلة التالية من مراحل تطوره.

٤- وهنا نصل إلى تطور هيجل الروحي خلال المرحلة التي أقام فيها بمدينة برن، فنجد أن هيجل قد انتقل إلى هذه المدينة بمجرد حصوله على دبلوم اللاهوت من معهد توبنجن عام ١٧٩٣م. وقد بقي هيجل بمدينة برن ثلاث سنوات اشتغل

خلالها «مدرسًا خصوصيًا» لدى إحد العائلات. وعلى حين اتسم تفكير هيجل أثناء إقامته بتوبنجن بطابع الحماسة والتلقائية وسَورة الشباب، نجده يتسم في هذه المرحلة الجديدة بطابع العزلة والتأمل والرزانة. ويظهر أن فيلسوفنا قد وقع في هذه الفترة تحت تأثير كانْت، فشرع ينظر إلى الدين المسيحي بروح كانتية، وأخذ ينظر إلى المسيحية على أنها «ديانة الحرية» أو «ديانة الفردية». ولم يلبث هيجل أن اهتم بعمل دراسة مقارنة لكل من سقراط والمسيح، فكتب بحثًا صغيرًا قال فيه إن سقراط كان مفكرًا شعبيًا اختلط بالجماهير، ولم يكن يتطلب من تلاميذه الانفصال عن الناس أو الانعزال عن العالم، وإنما كان يحرص فقط على الأخذ بيدهم من أجل مساعدتهم على ترقية شخصياتهم وتنميتها تنمية حرة. وأنه حامل لرسالةٍ حرة. وأما المسيح فقد قدم نفسه للناس على أنه صاحب سلطة، وأنه حامل لرسالةٍ سماويةٍ، فضلاً عن أنه اختار لنفسه جماعة محدودة من التلاميذ طلب إليهم العمل على نشر دعوته. والقارئ يشعر -من خلال هذه المقارنة- أن هيجل أكثر تعاطفًا مع سقراط منه مع المسيح، وإن كان هيجل يعلل اختلاف موقف كل من المسيح وسقراط بقوله إن كلاً منهما كان مضطرًا إلى التكيف مع عقلية شعبه. وأغلب الظن أن فيلسوفنا قد قصد منم وراء هذه الدراسة إلى تأكيد الطابع التاريخي للدين، باعتباره ظاهرة عامة تمتد إلى الحياة بأسرها، وإن كنا نراه يبرز ما في الدين من طابع فردي يشبع حاجة الإنسان إلى الحرية، وما فيه من طابع جماعي يعبر عن حاجة الفرد إلى الاندماج في الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها.

وقد كتب هيجل أيضًا -في هذه الفترة- دراسة قيمة لتطور الشعور الديني، فحاول أن يقف على أسباب الانحلال الديني الذي يشكو منه العالم الحديث، وأرجع هذه الأسباب إلى عجز الدين نفسه عن مسايرة «روح العالم» Weltgeist نجد أن الدين -فيما يقول هيجل- قد بقى عاطفيًا صرفًا، دون أن ينجح في الخروج من مرحلة الطفولة إلى سن الرشد. ويمضي هيجل في دراسته فيعمد إلى نقد الشعور المسيحي نقدًا عنيفًا، بحجة أن الديانة المسيحية قد استبقت الكثير من المفاهيم

اليهودية، وأنها قد حاولت أن تطبق على الجماعة بأسرها قواعد لم تكن مجعولة في الأصل إلا للأفراد. وهيجل يقارن فكرة المسيحية عن الموت بفكرة اليونان من قبل، فيلاحظ أن الرجل اليوناني كان على استعداد دائمًا لمغادرة الحياة على نحو ما يترك الزائر المائدة المنصوبة أمامه بمجرد ما تنتهي المأدبة، في حين أن المسيحي ينظر إلى كل شيء بمنظار الحياة الأبدية، فتُلقِي فكرة الموت ظلها على كل شيء في حياته، ولا يكاد اهتمامه بتجاوز التفكير في مصيره الشخصي، وأبدية العذاب الذي ينتظره! وهيجل يخلُص من هذه الدراسة إلى أنه لابد من العمل على استئصال هذه العناصر الضارة بروح الدين، من أجل فتح المجال أمام التلقائية البشرية للنمو والتفتح بصورة طبيعية.

ولهيجل أيضًا -في فترة برن- دراسات لاهوتية أخرى نراه يهتم فيها ببحث صلة الدين بالأخلاق، فيحاول أن يبين لنا ما للدين من أهمية في العمل على رفع مستوى الأخلاق، والإعلاء من شأن القيم الأخلاقية. ولكن هيجل يأبى أن يحيل الدين -في خاتمة المطاف- إلى الأخلاق، لأنه يرى أن في الدين «عناصر لا عقلية» تعمل عملها في القلب والإرادة، فتساعد الإنسان على تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي. وهيجل يعارض شتى النزعات التي تفسِّر المسيحية تفسيرًا أخلاقيًا صرفًا، فيقول: إن قواعد المسيحية وعقائدها لا تكفي وحدها لتحريك الإرادة، وإنما لابد من أن يضاف إلى هذه العقائد وتلك القواعد إيمان عملي بالمسيح. وليس المسيح مجرد حقيقة ذاتية صرفة هي بمثابة تعبير عن المثل الأعلى الأخلاقي، وإنما هو أيضًا شخصية حقيقة تاريخية تخلع على هذا المثل الأعلى مضمونًا موضوعيًا. وعلى حين أن الرجل الكانتي يخشى أن يحيل المثل الأعلى الأخلاقي إلى حقيقة موضوعية، خوفًا من أن يكون في ذلك انتقاصٌ من قدره وهبوط بمستواه، نجد أن الرجل المسيحي -فيما يقول هيجل- ينظر إلى المسيح على أنه التجسيم الحقيقي للمثل الأعلى الأخلاقي. وبهذا المعنى يمكن القول بأن الديانة المسيحية تنطوي على عنصرين متناقضين: عنصر عقلي أخلاقي، وعنصر لا عقلي

تاريخي. ولكن الكثيرين -مع الأسف- قد أحالوا المسيحية إلى مجرد شريعة جامدة، فأحالوا بعض الصيغ التاريخية العارضة إلى قوانين عقلية صارمة، مغفلين بذلك العنصر الأخلاقي الذي هو منها بمثابة «الروح».

٥- وقد كتب هيجل أيضًا -خلال إقامته ببرن- دراسة قيّمة عن «حياة المسيح»، أظهر لنا فيها المسيح بصورة الرجل المصلح الثوري الذي ينادي بعالم جديد، وكأنما هو داعية من دعاة النزعة العقلية الأخلاقية. ولعل هذا ما حدا بباحث مثل دلتاي إلى القول بأن السيرة التي كتبها هيجل للمسيح إنما كانت مجرد دراسة أخلاقية وقع فيها هيجل تحت تأثير أستاذه كانْت. ولكن المتأمل في هذه الدراسة يلاحظ أن هيجل يقول عن المسيح إنه قد دعانا إلى الحرية، وإطاعة الواجب، واحترام القانون الأخلاقي، دون أن يغفل في الوقت نفسه أن المسيح قد نادى أيضًا بالتلقائية، وبساطة القلب، وعظمة الإنسان. ومعني هذا أن هيجل قد وجد في شخص المسيح خير تعبير عن اتحاد المتناهي واللامتناهي، أو اتحاد الحساسية والعقل. هذا إلى أن المسيح -فيما يقول هيجل- حينما أعلن أنَّ ملكوت الله لا يتحقق على الأرض إلا بجهود أولئك الذين يطبقون تعاليم العقل العملي، فإنه قد ردّ بذلك للإنسان كرامته، معلنًا حرية البشرية في العمل على تحقيق مصيرها بنفسها.

وأما في البحث المسمّى باسم «وضعية الديانة المسيحية»، فإننا نرى هيجل يتساءل عن السبب الذي من أجله تحولت المسيحية من ديانة تدعو إلى الحرية، وتنادي بالمحبة، إلى ديانة تقول بالسلطة، وتدعو إلى العبودية. وهو يعلل هذه الظاهرة بتسلّل بعض العناصر اليهودية إلى الديانة المسيحية، فيقول إن المسيح نفسه لم يأت إلى العالم، لإقامة دين جديد، أو وضع أخلاق جديدة، بل لتحرير الإنسان من ربقة الشريعة، وإظهاره على أن الله أبٌ، لا سيّد. فلم يكن هدف المسيحية في الأصل سوى الاستعاضة عن حالة الخضوع لإرادة آمرة متعالية، بحالة العمل على تحقيق مثل أعلى إنسانيّ. ولكنَّ الضمير المسيحيّ لم يلبث أن عاد إلى النزعة اليهودية في

«التمركز حول الله» Théocentrisme ، فلم يعد هناك فارق كبير بين إله المسيحية وإله إسرائيل. وربما كان المسيح نفسه مسئولاً -إلى حدّ غير قليل- عن هذا التحوّل: فإنه قد وجد نفسه مضطرًا إلى مخاطبة شعب إسرائيل على قدر عقولهم، بدليل أنه قد أقام رسالته على أفكار المعجزة، والشيطان، والإيمان بالمسيح المنتظر، وتحقيق الإرادة الموضوعية لله... إلخ. ولم يكن لهذه الأفكار -في نظر المسيح نفسه- أهمية كبرى، ولكنَّ تلاميذه قد حرصوا على الاحتفاظ بأمثال هذه التعبيرات، دون أن يغيّروا منها شيئًا، فأحالوا تعاليم يسوع الحية إلى مجموعة من العقائد الجامدة، وجعلوا من الإيمان المسيحيّ مجرد تمسُّك ببعض الحقائق الدينية المذهبية. ومن هنا، فإن الحياة الأخلاقية لم تعد تقوم على التلقائية الحية للعقل العملي، بل أصبحت تستند إلى «التعليم الوضعيّ» للكنيسة. وتبعًا لذلك فإن المسيحي لم يعد يستشير ضميره، قبل الإقدام على أي فعل، بل أصبح يبحث عن القوانين التي استنها رجال الكنيسة بهذا الخصوص. وهكذا صار النشاط الشخصي للفرد قائمًا على دعامة خارجية محضة، واستحال الجهد الذي بذله المسيح في سبيل تحرير الفرد إلى مجرد خضوع صارم لقانون وضعيّ.

وهيجل يضيف إلى هذا السبب سببًا آخر عمل أيضًا على تحوّل الديانة المسيحية إلى «وضعية سيئة»، وذلك هو إحالة تلاميذ المسيح للدعوة المسيحية القائمة على ممارسة الفضيلة إلى أوامر إيجابية صارمة، وكأنَّ ما قاله يسوع لعدد محدود من التلاميذ يصلح لأن يكون قاعدة عامة للجميع. أجل، لقد دعا المسيح تلاميذه إلى اعتزال العالم، والتزام بعض المبادئ الخاصة، ولكن هذه المبادئ -خصوصًا بعد انتشار المسيحية بين شعوب بأسرها- لم تعد تصلح قواعد عامة لتوجيه سلوك الجماعات. ومن هنا فقد ظهرت استحالة تطبيق تلك المبادئ، بمجرد ما أرادت بعض المجتمعات التزام هذه القواعد التي لم تكن مجعولة في الأصل إلاَّ لبعض الأفراد. وهكذا ظهر التناقض واضحًا بين إنكار العالم على نحو ما يقضي به الموقف

المسيحي وضرورة التمسُّك بالعالم على نحو ما تقتضيه الحياة الجماعية في كنف الوطن. وربّما كان الخطأ الذي وقع فيه المسيح -فيما يقول هيجل- هو أنه تصوّر «الخلاص» (أو «النجاة») بصورة فردية خالصة، فلم يستطع أن يجعل من مبادئ الدين المسيحي مبادئ عامة تصلح للجماعات كما تصلح للأفراد.

ويمضي هيجل في تحليلاته فيحاول أن يضع فروقًا دقيقة بين الدعائم التي يستند إليها كل من الإلزام الخلقي، والإلزام السياسي، والإلزام الديني (أو الكنسي)... ولن نتوقف طويلاً عند هذه التحليلات، وإنما حسبنا أن نقول إن هيجل يأخذ على المجتمع الكنسي أنه لم يكتف بالعمل على خدمة الشعور الديني، بل هو قد حاول أن يتخذ طابع الغاية المطلقة، فأحال نفسه إلى مجتمع سياسي يفرض نفسه على الأفراد بطريقة كلية شاملة. ومن هنا فإن المسيحية لم تعد تقتصر على إحالة الأوامر الأخلاقية للعقل إلى قواعد ذاتية (كما هو شأن كل دين)، بل هي قد أرادت أيضًا أن تجعل منها قواعد عملية موضوعية تندرج تحت نطاق «الفهم»: Verstand (لا العقل: Vernuft وحده[1]).

٦- وقد كتب هيجل أيضًا -خلال الفترة التي عاشها بمدينة برن- بحثًا هامًّا درس فيه أسباب انتصار المسيحية على الوثنية، وحاول فيه أن يبين لنا كيف استطاعت المسيحية (على الرغم من مظاهر نقصها) أن تقضي على ديانةٍ كانت أكثر منها توافقًا مع الطبيعة البشرية، ألا وهي الديانة الوثنية اليونانية. ومحور تفكير هيجل في هذه الدراسة هو أن الدين ليس إلاَّ وظيفة اجتماعية تتوقف على ظروف الحياة أو أحوال المعيشة في كل عصر من العصور. وقد ساءت ظروف المعيشة في نهاية حكم الإمبراطورية الرومانية إلى الحدّ الذي جعل الروح القديمة لا تجد في الوثنية تلك السكينة التي كانت تنشدها. وهكذا كان انتصار المسيحية ثمرة لحالة

---

(1) "Hegels theologische Jugendschriften." Nohl. Tübingen, 1907, p. 211.

الانحلال الشامل الذي انحدر إليه العالم القديم في تلك الآونة. ولا غرو، فقد خيم الشقاء على نفوس الناس، فلم يعد أحد ينعم بلذات الحياة الأرضية، ولم يعد في وسع أي فرد أن يُقْبل على حياة العمل بهمة ونشاط. ولم تلبث هذه النفوس الضعيفة المنعزلة أن وجدت في ذلك المبدأ المطلق الفائق للعالم (ألا وهو مبدأ المسيحية) موئلاً وملاذًا. وليس من شك في أن استبداد الأمراء الرومان هو الذي عمل على فرار العقل البشري من التفكير في مشاغل الحياة الأرضية، من أجل البحث عن «المطلق» في سماء الألوهية بعيدًا عن دنيا الناس. ومن هنا فقد سار الإيمان بالله (باعتباره حقيقة موضوعية) جنبًا إلى جنب مع شعور الإنسان بعبوديته وإحساسه بوطأة الاستبداد الواقع عليه. ولم يكن هذا الإيمان في الحقيقة سوى مجرد مظهر (أو تَجْلٍّ) لروح العصر: إذ أن الوعي لم يتقبل فكرة وجود إله موضوعيّ إلاَّ لأنه قد وجد في هذه الفكرة عزاءً له عما كان يعانيه من شقاء. ولما كان الوعي البشري قد افتقد في نفسه كل شجاعة يمكن أن تسمح له بالبحث عن مبدأ فعله في ذاته، فلم يكن غريبًا عليه أن يستمسك بمبدأ مفارق يعلو عليه. وهكذا كانت موضوعية المطلق بمثابة تعبير عن فشل الوعي وعجزه عن الاكتفاء بذاته.

بيد أن هيجل ينسب إلى الضمير المسيحي ضربًا من التمزُّق: لأنه يلاحظ أن هذا الضمير قد أراد لنفسه ضربًا من الانفصال أو الانعزال عن ذلك «الكل» الذي هو مجعولٌ له. ولا ريب أن الفرد بمجرد ما يدرك ذاته في صميم فرديته الخاصة، فإنه سرعان ما يجد نفسه ضحية للشعور بالعزلة والوحدة والضعف. وليس من علاج لهذا الشعور، اللهم إلاَّ بالعمل على إعادة عنصر «الخيال» إلى الدين. ولكنَّ هذا العلاج -مع الأسف- قد أصبح عسيرًا، إن لم نقل في حكم المستحيل، نظرًا لأن «المسيحية قد أخلت مدينة الآلهة Walhalla من سكانها، كما أنها قد أتت على الغابات المقدسة، فقضت بذلك على خيال الشعب، وجعلت منه مجرَّد خرافة مهينة، أو مجرد سُمّ شيطاني، وأقامت بديلاً منه خيالاً دخيلاً هو خيال شعب غريب عنه تمامًا، لا

بمناخه وعاداته وتشريعه فحسب، بل باهتماماته، وحضارته، وتاريخه أيضًا.»[١].

وواضحٌ من هذا النص أن هيجل يجعل المسيحية مسئولة إلى حد كبير عن شقاء الضمير الأوروبي الحديث، فيُحيل الوعي المسيحيّ إلى مجرد إحساس بالشقاء!

ومن الآثار التي خلَّفها لنا هيجل أيضًا في هذه الفترة قصيدة أهداها إلى هلدرلن بعنوان «إلوزيس» Eleusis، وهي قصيدة شبه صوفية يتغنى فيها هيجل بروعة ذلك «الكل» الذي هو مستغرق فيه، مأخوذٌ بسحره، مذهولٌ لسره! ولئن كان بعض النقاد قد حاول أن يخلع على هذه القصيدة كل طابع صوفي، خصوصًا وأن هيجل نفسه كان قد ألغى بجرة قلمه بعض أبيات منها كانت تتضمن معاني الوجد الصوفي، إلا أنه من المؤكد أن في هذه القصيدة إيمانًا ضمنيًا بوحدة الوجود ونشوة دينية هي نشوة العابد المستغرق في حُبّ الله. وقد وصف بعضهم هذه القصيدة فقال: «إنها لوحة تصف لنا ذلك الكون الغامض الذي كان البشر والآلهة يَحْيَوْنَ فيه جنبًا إلى جنب حياة المشاركة، دون أن تكون ثمة خطيئة تكدر العلاقات القائمة بينهم. والمرء يلمح من خلال الحضور المباشر للإحساس ذلك الإيروس الخلاَّق الذي تشيع أنفاسه في كل أرجاء الكون. فالمحسوس هنا إنما هو بمثابة أمارة على الحضرة الإلهية التي هي باطنة فيه، بينما تتجلى الطبيعة بصورة ظاهرة ذاتية إلهية»[٢].

وعلى كل حال، فقد كانت ثمرة تأملات هيجل خلال الفترة التي أقامها بمدينة برن هي التخلي نهائيًا عن فكرة الدين الطبيعي، والاهتمام بدراسة العنصر التاريخي في الدين. وبعد أن كان فيلسوفنا فقد أراد للدين أن يكون ظاهرة عقلية تُسْتَبْعَدُ منها شتى العناصر العَرَضية، نراه يعود فيبرز لنا ما في النشاط الروحي للإنسان من عناصر تاريخية عرضية، لكي يبين لنا كيف أن الدين لم يَخْلُ في يوم ما من

---

(١) المرجع السابق (ص ٢١٥).

Nohl: "Hegels theologische Jugendsehriften."

(2) Niel: "De la Médiation dans la philosophie de Hegel". p. 42.

الأيام من عناصر وضعية كانت تتسلل دائمًا إلى صميم التفكير الديني لكي تصبغ إيمان الناس بصبغتها الخاصة.

٧- وفي يناير سنة ١٧٩٧م -بناء على توصية هلدرلن- انتقل هيجل إلى فرانكفورت للاشتغال بوظيفة «مدرّس خصوصيّ» لدى عائلة من عائلات التجار. وقد مكث هيجل بفرانكفورت حتى يناير سنة ١٨٠٠م إلى أن جاءه نبأ وفاة والده في نهاية عام ١٧٩٩م فترك المدينة، ولم يلبث أن حصل على إرث صغير جعله يتخلى عن مهنة التدريس، لكي يكرّس نفسه تمامًا للدراسة. وقد أجمع كثير من الباحثين على اعتبار مرحلة فرانكفورت بمثابة المرحلة الرومانتيكية في حياة هيجل. ونحن لا ننكر أن الصلات الوثيقة التي كانت تجمع هيجل بهلدران قد عملت على تأثره بالنزعة الرومانيكية، ولكن ربما كان من الإغراق في القول أن نحكم على أعمال هيجل في تلك الفترة بأنها مجرد أعمال رومانتيكية. والأدنى إلى الصواب -في رأينا- أن يُقال إن هيجل قد واصل تأملاته الدينية والسياسية، فاستطاع -بجهده الخاص- أن يحلّ ذلك الصراع الذي كان يؤرّقه منذ بداية اشتغاله بالتفكير الفلسفيّ.

وقد كتب هيجل -خلال هذه الفترة- دراسة قيمة عن الديانة اليهودية، فحاول أن يُبرز لنا هذه الديانة بصورة عبادة تقوم على العبودية، ووصف لنا اليهوديّ بأنه رجل غريب، منعزل، لا يعرف له وطنًا، فهو يشعر بالحاجة إلى إله يحميه ويقف إلى جواره. وهيجل يصف لنا حياة إبراهيم -باعتباره نموذجًا للرجل اليهوديّ- فيقول إن الوحدة القاسية التي كان يعانيها قد دفعته إلى تسليم حياته تمامًا لله، وكأنَّ إبراهيم قد وجد في الحضرة الإلهية حصنًا منيعًا يحتمي به ضدّ العالم الخارجيّ. والواقع أن صلة الرجل اليهودي بالله لم تكن في يوم ما من الأيام صلة إيجابية تقوم على المشاركة، بل مجرد صلة سلبية تقوم على العبودية. فلم تكن العلاقة بين الله والإنسان -في الديانة اليهودية- علاقة ذات بذات، بل علاقة موضوع بموضوع. وليست الديانة اليهودية -في نظر هيجل- سوى ديانة شرقية تقوم على

مقولة «العبد والسيد»، أعني ديانة «موضوعية» تفصل فيها الإنسان عن الله هوَّةٌ غير معبورة، ويبدو فيها كل شيء بصورة «موضوع». ومن هنا فقد استحال قيام أي اتحاد حقيقي بين الإنسان والله -في ظل الفهم اليهوديّ للدين- ما دامت العلاقات بينهما هي بالضرورة علاقات خارجية، قانونية، قائمة على الشريعة وحدها. وهكذا كان يهوه عبدًا لإسرائيل، كما كان إسرائيل مجرَّد عبد لله! والمتأمل في حياة إبراهيم الخليل يدرك إلى أي حدّ كان هذا النبي على استعداد للتضحية بكل شيء (حتى ولده نفسه) في سبيل الله، ولكنها في الحقيقة تضحية في سبيل «موضوع أسمى» يحمي إبراهيم نفسه ضدّ العالم الخارجي الذي كان يتهدَّده. فلم يكن إله إسرائيل سوى موضوع لا متناه هو في خدمة «شعبه المختار»! ولم يكن الرجل اليهوديّ سوى إنسان شقي يشعر بحاجته إلى الله، فهو يلتمس لديه المعونة والغوث. وحين يقول هيجل إن الديانة اليهودية هي «ديانة الانفصال»، فهو يعني بذلك أنه لم تقم -في يوم ما من الأيام- بين الإنسان اليهوديّ وإلهه، أية علاقة حقيقية أو أي اتحاد حقيقي. ولم يكن قلق شعب إسرائيل، وتَطلُّعهُ المستمر نحو التغيير، وانتظاره الدائم للمسيح، سوى مجرد تعبير عن حالة «التمزّق» التي كان يعيش فيها هذا الشعب الشقي[1]. وليس يكفي أن نقول إن إله إسرائيل كان إلهًا قاسيًا متعنتًا، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن الديانة اليهودية نفسها كانت ديانة شقاء، نبعت من حالة التعاسة التي كان يرزح تحتها شعب إسرائيل، وعمل على تحديد معالمها شقاء الضمير اليهوديّ على مرّ العصور. وربما كانت المأساة الكبرى التي عانى وطأتها شعب إسرائيل هي مأساة ذلك «الانفصال» الأليم الذي جعلهم يحيون بمعزل عن باقي الشعوب، ويعيشون في رغبة مستمرة حتى في صميم العالم نفسه، ممَّا أدى بهم إلى الشعور بالفردية، واتخاذ موقف العداء من الأجنبيّ. ولهذا فقد كان اليهود يتصوَّرون إلههم على أنه خَصم

(1) Jean Wahl: "Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel," Paris, P. U. F., 1951, 2e éd., pp. 21-29.

لدود لآلهة باقي الشعوب، كما كانوا يجعلون من «يَهْوَه» قوة متعالية هيهات لأية قوة بشرية أو طبيعية أن ترقى إليها. وهذا «التعالي» المجرَّد الذي نسبه اليهود إلى الإلوهية قد جعلهم يأبون أن يروا في الطبيعة أي عنصر ذاتي إلهيّ، لكن ينظروا إليها على أنها مجرد واقع ماديّ لابد من العمل على التحكم فيه والسيطرة عليه. وحينما امتدّ «التمزق» إلى صميم النفس اليهودية، فهنالك أصبح الرجل اليهوديّ عاجزًا تمامًا عن الشعور بوحدة الطبيعية البشرية، وصارت حياة الشعب اليهودي مأساة هي أشبه ما تكون بمأساة ماكبث. وهكذا انفصل الإنسان اليهوديّ عن الطبيعة، وحاول أن يعتمد في وجوده على ماهية غريبة عنه، ثم راح يدوس بقدميه قداسة الطبيعة البشرية، معفرًا جبهته عند أقدام قوة عاتية جبارة، ثم لم يلبث أن وجد نفسه -في خاتمة المطاف- مهجورًا من آلهته، وبذلك أصبح في النهاية مُنْسحقًا تحت وطأة هذا الإيمان الديني نفسه[1]!

ويواصل هيجل تأملاته، فيحاول أن يوسع من نطاق المشكلة الدينية اليهودية، لكي يجعل منها مشكلة عامة تهم الإنسان الأوروبي الحديث بوجه عام. والحق أن إنسان العصر الحديث -فيما يقول هيجل- مهدَّد بكارثة مماثلة: لأنه ضحية لتناقض أليم من هذا النوع. وليس هناك فارق كبير في الحقيقة بين الروح الكانتية والروح اليهودية، ما دامت كل منهما قد ضحَّتْ بوحدة الطبيعة البشرية، وتركتها نَهْبًا للتناقض والصراع الثنائية. وهيجل يرى في الفلسفة الكانتية (كما سنبين فيما بعد) ثنائية واضحة تتجلى في التناقض القائم بين وحدة الفكر الصورية الخاوية من جهة، والكثرة التجريبية من جهة أخرى. وهذه النزعة العقلية المتطرفة التي كانت ضمنية لدى اليهود قد اتخذت طابعًا مذهبيًّا صريحًا في فلسفة كانت، فأصبحت تحول دون العودة إلى الوحدة الأصلية، وصارت مسئولة إلى حدّ كبير عن حالة «الانقسام» التي أصبحت ترين على روح الإنسان الأوروبي في العصور الحديثة. ومن هنا فإن شتى

---

(1) Nohl: "Hegels theologische Jugendschriftenn," 1907, p. 260.

الجهود التي تُبْذَل اليوم في سبيل العمل على إعادة روح «الوحدة» إلى نفس الإنسان المعاصر لم تعد تجدي فتيلاً، إن لم نقل بأنها قد أصبحت تزيد من خطورة الحال. ولا سبيل إلى تجنب المصير الذي انتهى إليه الشعب اليهودي اللهم إلا بالعمل على مناهضة تلك النزعة العقلية المتطرفة، من أجل مواجهة مشكلة التمزّق البشري في ضوء ما تقضي به الضرورة الحيوية التي تفرضها علينا وحدة الطبيعة البشرية.

ويعاود هيجل النظر إلى مشكلة «الوضعية السيئة» فيحاول أن يبيّن لنا كيف أن «الديانة الوضعية» تقيم تعارضًا حادًا بين الواقع والمثل الأعلى، أو بين العقل العملي والعقل النظري، بل بين الخارج والداخل، في حين أن الديانة الصحيحة لابد من أن تقوم على احترام «الوحدة»، وتقديس «الكل»، واتحاد المتناهي واللامتناهي. وليس من سبيل إلى التغلب على التمزق والانقسام والتعارض، اللهمَّ إلا بالحب. وحينما نادى المسيح بالمحبة، فإن لم يكن يقصد بها سوى تلك العلاقة الحية التي تقضي على الثنائية والانفصال بين الله والإنسان. ولهذا فقد استبدل المسيح بالعلاقة اليهودية القائمة بين العبد والسيد، علاقة جديدة هي علاقة الأبناء بأبيهم[1] فالمحبة هي الرابطة الوحيدة التي يمكن أن تجمع بين الإنسان والله. ونحن حين نتحدث عن حب الله، فإننا لا نتصور الله على أنه مجرد موضوع يمكننا أن نتعلق به، بل نحن نتصوره على أنه مبدأ الحركة التي تشيع فينا، وأصل الفعل الذي يصدر عنا، وإن كان الله في حد ذاته مغايرًا لنا.

وإذن فإن الحب لا يقضي على الاختلاف أو التعارض القائم بيننا وبين الله، بل هو يستوعب هذا الاختلاف في وحدة أعلى هي وحدة المحبة. وربما كانت معجزة الحب أنه يستطيع أن يحيل ذلك «الآخر» الذي يبدو أمامنا بمثابة عائق، إلى نقطة ارتكاز نستند إليها. وحين يقرر هيجل أن الدين محبة، فإنه يعني بذلك أن الله ليس عاليًا علينا فقط، بل هو باطن فينا أيضًا. ولو كان المطلق خارجًا عنا تمامًا، لكان مجرد

---

(1) Cf. R. Garaudy: "Dieu est Mort; Etude sur Hegel", Paris, P. U. F., 1962, p. 36.

موضوع؛ أو لو كان مختلطًا بنا تمامًا، لما كانت له سمات المثل الأعلى. ولكنه في الحقيقة خارج عنا، وباطن فينا، لأنه محبة تعمل دائمًا على تحقيق «الوحدة» وتسعى باستمرار في سبيل تقريب المسافة بين الواقع والمثل الأعلى.

٨- والظاهر أن اهتمام هيجل بالمشكلة الدينية قد قاده إلى إثارة «مشكلة الحب»، فإننا نراه يهتم بتحليل «الحب»، من أجل الكشف عما ينطوي عليه من انتصار على الأنانية والفردية والانقسام. والحق أن الإنسان حينما يقتصر على النظر إلى العالم من وجهة نظر عقلية خالصة، فإنه لابد من أن يعد نفسه بمثابة المركز في دائرة العالم. وأما إذا نظر إلى الوجود بعين الحب فإنه عندئذ سرعان ما يضرب صفحًا عن وجوده الخاص، مضحيًا بوجهة نظره الخاصة في الحكم على الأشياء، لكي يستغرق في ذلك «الكل» الذي هو مجعول له. وهذا التغير الشامل في وجهة نظر الإنسان إلى العالم إنما يتحقق حينما يتسنى للإنسان أن يتجاوز المستوى الموضوعيّ الخالص. ولو أن المحب الذي يهب نفسه للآخر لم يكن يرى في هذا «الآخر» سوى مجرد «موضوع»، لما خرج بالفعل من ذاته، ولاقتصر على إرادة ذاته وحدها (من حيث هي رغبة في الآخر)، بدلاً من إرادة الآخر من حيث هو الآخر. ولو كان «الحب» مجرد انعكاس للأنانية على ذاتها (بمناسبة التقائها بالآخر)، لكان في حقيقة الأمر مجرد صورة من صور حب الذات. ولكن الواقع أن الفرد حين يحبّ، فإنه لابد أن يجد نفسه مدفوعًا إلى الإنسلاخ عن ذاته من أجل الانتقال بتمامه نحو «الآخر». ولهذا فإن الطابع العميق الذي يتسم به «الحب» إنما هو هذا الميل القويّ نحو التغلب على كل تعارض. ومع ذلك، فإن هيجل لا يجعل من «الحب» معجزة إلهية تقضي على كلّ خلاف، وتمحو كلّ كثرة، بل هو يرى أن لحظة «الخلاف» لابدّ من أن تظل باقية في صميم «الوحدة». ومعنى هذا أن «الحب» لا يحقق «هوية» يزول معها كل «تعارض»، بل هو يدمج «الكثرة» في «وَحْدة» عليا، تظل محتفظة بالتعارض في أعمق أعماقها. ولا غرو، فإن المبدأ الأسمي للوجود -عند هيجل- ليس هو الوحدة المتجانسة التي لا تعرف أي تمايز، بل هو تلك الوحدة الخصبة التي تقوم على

الاختلاف نفسه. ومهما يكن من شيء، فإن هيجل ينسب إلى «الحب» دورًا هامًا في توطيد دعائم «الحقيقة الكلية» التي يحطمها ظهور «الكثرة» ويفت في عضدها قيام شتى ضروب «التحدد» Déterminination. ولكنه يؤكد في الوقت نفسه أن للانقسام دورًا هامًا في صميم دراما «الحب». وهو يقول في ذلك بصراحة إنه هيهات لأي موجودَيْن أن يحب الواحد منهما الآخر اللهم إلاَّ إذا عارض الواحد منهما الآخر. فلابد من أن يقوم بين المحبين ضرب من «المواجهة» أو «الصراع» أو «التعارض»، وإلاَّ لما تسنى للواحد منهما أن يظل محتفظًا بوجوده «خارج» الآخر. وليس «الحياء» سوى تعبير عن هذه المقاومة أو ذلك التمرَّد الذي يقوم به الجسم، لمواجهة حالة الامتزاج التام بين شخصيَّتين. وربما كان تسلّل فكرة الموت إلى الحب -في كثير من الأحيان- مجرد نتيجة لاختباء «الاختلاف» و «الانقسام» في أعمق أعماق «الاتحاد» و«الاندماج». ومن هنا فإن الحب العميق كثيرًا ما يتعرض لخطر الانفصال، كما أن الاتحاد الوثيق لابد من أن ينطوي في ثناياه على إمكانية الانقسام. وقصارى القول: أن الحب عند هيجل مساوق الحياة: لأنه تعبير عن الوحدة الحية الشاملة: وحدة الحياة العينية الخصبة. ولكن هذه الوحدة ليست وحدة رياضية جامدة، بل هي وحدة عضوية حية، تنطوي في ثناياها على الكثرة، وتضم في طواياها شتى عوامل الانقسام.

وفي ضوء هذا التحليل الميتافيزيقي العميق لمشكلة الحب، لم يلبث هيجل أن عاد -مرة أخرى- إلى المشكلة الدينية، من أجل تحليل فعل الإيمان، ودراسة علاقة الدين بالميتافيزيقا، وفهم دور «السلبية» Passivité في «الديانة الوضعية»، وتعمُّق مشكلة الصلة بين الإنسان والله... إلخ. والشذرات التي بقيت لنا من كل هذه الدراسات، إنما تدلنا على أن هيجل كان قد شرع -ابتداءً من مرحلة فرانكفورت- في العمل على تجاوز «كانت»، وتخطي الثنائية الكانتية[1]. وهو يستند إلى فكرة «الحب» من أجل معارضة أولئك الذين يجعلون من «الله» موجودًا مطلقًا يحيا لذاته، دون أن

---

(١) يظهر هذا الاتجاه في مقال هيجل المسمى باسم «نقد ميتافيزيقا الأخلاق لكانْت» (سنة ١٧٩٨م).

تكون له أدنى علاقة بالبشر، فيقرر -على العكس من ذلك- أن الله محبة، وبذلٌ للذات، وأن فعل الإيمان إنما هو تحقيق لهذه الصلة الفعلية بالله. ثم يعود هيجل مرة أخرى إلى الحديث عن المسيح، فيقول إنه قد عارض اليهودية باعتبارها ديانة الخضوع للقانون، والطاعة العمياء للشريعة، وأراد أن يستعيض عن إلهها الموضوعيّ المجرَّد بإله ذاتيّ مشخَّص. وبعد أن كان هيجل -في كتابات مرحلة برن- قد صوَّر لنا المسيح بصورة الشخصية المتمردة على روح الشريعة اليهودية، نراه في هذه المرحلة يصوِّره لنا بصورة الشخصية الثائرة على النزعات الأخلاقية الجامدة. والواقع أنه ليس ثمة فارق كبير بين الفعل الأخلاقي من جهة، وطاعة القانون (أو الشريعة) من جهة أخرى، ما دام كل منهما إنما يتضمن خضوع الفرديّ للكليّ. وأما المسيح فإنه قد أراد للفرديّ أن يرقى مستوى الكليّ، وبالتالي فإنه قد قرر أن الفعل الخلقي إنما يصدر عن القلب، أو عن النوايا الباطنة للذات، لا عن مجرد الخضوع للقانون أو مجرد إطاعة الشريعة. فلم يعد في المسيحية أي انفصال بين الإنسان والله، بل أصبحت هناك علاقة حية تجمع بينهما، ألا وهي علاقة المحبة والحرية. ومعنى هذا أن الله لم يعد مجرد موضوع، أو فكرة، بل هو قد أصبح فاعلية، ومحبة، أو بالأحرى ذاتًا تهب نفسها. ومن هنا فإن النفس المؤمنة لم تعد تنعكس على ذاتها لكي تحكم على أفعالها، بل هي قد أصبحت تستسلم -دون أيّ ضغط أو قسر- لتلقائية الحب الذي تستلهمه، وهو ذلك الحب الذي يكمل الشريعة دون أن ينقصها. وتبعًا لذلك فإنَّ المسيحية -في نظر هيجل- إنما هي ديانة المحبة التي تؤكد علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. وليس إنجيل المسيح مجرد إنجيل الأبوة الإلهية، وإنما هو أيضًا إنجيل محبة القريب. وبهذا المعنى يسير اتحادنا بالله جنبًا إلى جنب مع اتحادنا بإخوتنا في الإنسانية. والمسيحيّ -فيما يقول هيجل- إنما يعترف بأن الحياة التي تشيع في ذاته، والحياة التي تشيع في ذوات الآخرين، حياة واحدة بعينها. وليست المحبة سوى مجرد تعبير عن شعور المرء بأن ثمة حياة لا متناهية تشيع في كل شيء وفي كل موجود.

٩- والظاهر أن اهتمام هيجل يمحو التعارض القائم بين الحرية والضرورة أو بين الواقع والمثل الأعلى، أو بين الديانة والحقيقة الوضعية (Positivité) هو الذي حدا به إلى معاودة النظر إلى المشكلة الدينية في رسالته المسماة باسم «روح المسيحية ومصيرها». وهيجل هنا يستعمل كلمة «المصير» للإشارة إلى مجموع الظروف التاريخية والعرضية التي تتحكم في سيْر الحياة البشرية، وبالتالي فإن المصير عنده هو بمثابة التجلِّي الجزئيّ للحقيقة الكلية، أو هو بمثابة تعبير عن شعور الذات بموقفها الخاص من الحقيقة الكلية، حينما تعتمد إلى تأملها والتفكير فيها. والحق إن الإنسان يجد نفسه -باعتباره حيوانًا ناطقًا- لا يملك سوى الانعكاس على ذاته من أجل التفكير في تلك الأحداث، ومن ثَمَّ فإنه يحاول أن يتغلب على تلك «العرضية» التي تتجلى في ظروف حياته. وتبعًا لذلك فإن الإنسان يسعى جاهدًا في سبيل التحرر من تلك السلبية الحيوانية التي تتمثل في الخضوع لضربات الصدفة، من أجل العمل على الاستعاضة عنها بالسلم والسكينة اللتين نعم بهما أوديب (مثلاً) في كولون Colone بعد حياة مليئة بالألم الطويل والعذاب المستمر. وبهذا المعنى يمكن القول بأنه ليس ثمة طبيعة بشرية مجردة من جهة، وأحداث خارجية أو وقائع عرضية من جهة أخرى، بل هناك تفاعل مستمر أو تداخل دائم بين الإنسان والقدر. وهيجل يهتم باستعراض شتى المواقف الممكنة بإزاء المصير فيحدثنا للضرورة، وأن الآلهة أنفسهم لا يفلتون من هذه الضرورة، ولكنه كان يعتقد في الوقت نفسه بإمكان تحقيق ضرب من التصالح بين الإنسان والقدر، لو نجح الإنسان في الشعور بالكون شعورًا كليًّا صحيحًا، على اعتبار أنه إبداع جماليّ. ومثل هذا الشعور يستلزم من الإنسان أن يتحرر من فرديته الخاصة، لكي يحقق ضربًا من التطابق بينه وبين ذلك التيار الحيوي العام الذي يشيع في الكون بأسره. والفكرة الأساسية التي يقوم عليها موقف الرجل اليوناني من القدر هي أن القدر ليس قوة خارجية غريبة عنا، بل هو صميم حياتنا الخاصة. ولهذا فقد كان الرجل اليوناني يدرك بمجرد إحساسه بالألم أنه لابد من أن

يكون قد أساء إلى «الحياة» بوجه ما من الوجوه، ما دام الشعور بالعذاب إنما هو اعتراف ضمني بأننا قد أخطأنا في حق «الحياة»...

وأما موقف الرجل اليهودي من «القدر» فإنه -فيما يرى هيجل- موقف شقي، لأنه يتمثل «القدر» بصورة موضوع غريب هيهات له أن يتخلص من سطوته. وهيجل يعود هنا مرة أخرى إلى قصة إبراهيم الخليل، فيروي لنا كيف أنه شعر -على أثر مغادرته لموطنه الأصلي- بالحاجة إلى سند يرتكز إليه، وموئل يلوذ به، لمواجهة شتى الأخطار التي كانت تتهدده، فراح يبحث عن هذا الموئل، لا في أعماق ذاته، بل خارجًا عنها، مدفوعًا إلى ذلك بذكرى تلك الجماعة التي كان يحيا بين ظهرانيها في شبابه. وهكذا راح إبراهيم ينشد -في وحدته الأليمة القاسية- حقيقة خارجية يجد فيها تلك الوحدة العضوية التي انفصم عنها، فلم يلبث أن وجد إلهًا جديدًا كان بمثابة تلك الحقيقة الخارجية التي كان يحن إليها. وأما هذا الإله الجديد فهو «يهوه» الذي وجد فيه إبراهيم موئلاً وملاذًا، فاتخذ منه دعامة لأمنه الخاص وطمأنينته الشخصية، واحتمى به ضد شتى الأحداث التي كانت تنتظره في طريق حياته. وهيجل يرى أن الخطأ الذي وقع فيه الإنسان اليهودي هو أنه قد تصور «القدر» بصورة خارجية محضة، فجعل منه موجودًا «في ذاته» لا سبيل إلى التصالح معه تصالحًا باطنيًا ذاتيًا.

وأما موقف المسيح من «القدر» فهو موقف الإنسان الكامل الذي لا يسيء إلى الحياة على الإطلاق، لأنه لا يعرف الخطيئة ولا يقترف الإثم بأي حال ما من الأحوال. وهكذا تلاقى -فوق خشبة الصليب- الألم البالغ العميق مع البراءة النزيهة الطاهرة. وكان تقبُّل المسيح لأقسى ضروب العذاب، وتحمُّله لعقوبة الموت ذاتها، بمثابة انتصار حقيقي على «القدر»، إذ استطاع عن هذا الطريق أن يحيل العذاب والموت إلى وسيلة للاتحاد بالله. ولا ريب، فإن النفس المؤمنة لا تهن أمام الأخطار التي تتعرض لها، ولا تضعف أمام الظروف القاسية التي تحل بها، بل هي

تعلو عليها وتتحكم فيها، لكي تتخذ منها وسائط لتحقيق خلاصها وتنفيذ الإرادة الإلهية. وحينما يتنازل الإنسان المسيحي عن ممتلكاته، أو عن بعض حقوقه، لكي يقبع في ذاته، أو لكي يقنع بحياته الروحية، فإنه عندئذ إنما يعمل على زيادة حظه من الوجود الحقيقي. وليس من شك في أن المسيح حينما تقبّل مصيره، فإنه قد نجح بذلك في حل ذلك الصراع العنيف الذي كان قائمًا بين إرادة التصالح الشامل التي كانت تعمل عملها فيه، وبين ذلك الواقع الأليم الذي كان يقف حجر عثرة في سبيل تحقيقه لمقاصده.

بيد أن هيجل لا يقنع تمامًا بموقف المسيح من القدر، بل هو يرى ضرورة التوفيق بين كل من الموقف اليوناني والموقف المسيحيّ. والسبب في ذلك أن هيجل يرى أن الحب المسيحيّ حبًا خاويًا لا ينصبّ على موضوع محدَّد، في حين أن التصالح الحقيقي مع القدر لابد من أن يكون بمثابة تكيف مطلق مع الأحداث الخارجية. وحينما استسلم المسيح لمصيره، فإنه لم يهب ذاته دون تمنُّع للظروف التي كانت تتحكم في سير حياته، بل هو قد اقتصر على تنفيذ إرادة الله. وأما ما يميّز الموقف اليوناني من القدر فهو -على وجه التحديد- هذا التعلق بالمضمون، ممَّا لا نكاد نجد له نظيرًا في الموقف المسيحيّ. ولهذا فإن هيجل يرى ضرورة التأليف بين كل من الموقف اليوناني على نحو ما يمثله أوديب في كولون، وبين الموقف المسيحي على نحو ما يمثله المسيح معلقًا على خشبة الصليب. ولا سبيل إلى التخفيف من حدة «الذاتية» المتطرفة التي ينطوي عليها الموقف المسيحيّ، اللهم إلاَّ بالتأليف بين الروح اليونانية والروح المسيحية.

١٠- ونحن نجد هيجل يحاول في رسالته المسماة باسم «روح المسيحية ومصيرها» أن يتعرض لدراسة فكرة «الخطيئة»، جاعلاً منها محورًا لكل تفكيره الديني، في حين أنه كان قد رفض هذه الفكرة رفضًا باتًا في كل تأملاته السابقة. وهيجل يربط فكرة الخطيئة بفكرة المصير فيقول: إن غفران الخطايا لا يعني محو الألم

المترتب على ارتكاب المعصية، بل هو يعني تقبل ذلك الألم وتحقيق ضرب من التصالح مع المصير. ولما كانت الخطيئة هي بمثابة انفصال عن الوجود الحقيقي، فإن الرجل الآثم حينما يندم على خطيئته إنما يتعرف على وجوده المنفصل الذي كان ثمرة لفعلته. وكلما زادت حدة شعور الإنسان بالألم المترتب على مثل هذا الانفصال، زادت حدة شعوره بالحاجة إلى معاودة الاتصال بالحياة الكلية التي كان قد انفصل عنها بارتكابه للخطيئة. وليست «التوبة» سوى اعتراف الإنسان بأن الإساءة التي ألحقها بالآخرين هي إساءة قد ألحقها بنفسه، فهو يأخذ على عاتقه ذلك الألم الذي سببه للآخرين، وبذلك يخرج من حالة العزلة التي انحدر إليها بفعل خطيئته، وكما أن الرجل الآثم لا يستطيع أن يظفر بنعمة الغفران، اللهمَّ إلا إذا اعترف بحالة الانفصال التي سبَّبها لنفسه بفعل خطيئته، فكذلك لا يمكن «المتناهي» أن يتصالح مع «اللامتناهي» اللهم إلاَّ إذا اعترف بأنه «متناهٍ». ومعنى هذا أن الخطوة الأولى في سبيل العودة إلى الحقيقة الكلية السعيدة إنما تكون بتقبُّل ذلك «الحدّ» الأليم الذي تفرضه علينا الحياة. ومثل هذا التقبل إنما هو بمثابة الشرط الضروريّ للتسامي نحو «اللانهائية» الحقيقية. وبهذا المعنى يقول هيجل إن مغفرة الخطيئة لا تعني شيئًا آخر سوى تصالح المتناهي مع اللامتناهي. وليس من سبيل إلى تحقيق هذا التصالح اللهم إلا بالمحبة المسيحية التي نادى بها يسوع. وهيجل لا يرى رسالة المسيح سوى مجرد دعوة إلى تحقيق ضرب من «الوحدة» بين الإنسان والله من جهة، وبين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة أخرى. وحينما دعانا المسيح إلى عدم إدانة الآخرين، فإنه لم يكن يعني بذلك سوى اتخاذ وجهة نظر القريب، بدلاً من الحكم عليه باعتباره مجرَّد غريب. فليس «الخلاص» الذي نادى به المسيح سوى دعوة إلى تحقيق «وحدة» الإنسان، وذلك بالقضاء على حالة الانفصال (عن الله) التي نَجَمَتْ عن فعل الخطيئة. ومعنى هذا أن النجاة الحقيقية للإنسان إنما تتحقق برجوعه إلى الحالة البدائية التي كان عليها، ألا وهي حالة «الوحدة» الأصلية. والمحبة إنما هي السبيل

إلى تحقيق هذه «الوحدة» فضلاً عن أنها هي الوسيلة التي تضمن لنا التصالح مع «المصير». وهكذا نرى أن «المصير» إنما هو صورة من صور تواجد «الكل» في «الجزء»، أو «المطلق» في «الفرد». وسنرى فيما بعد أن القول بحلول «اللامتناهي» في «المتناهي» إنما يمثل فكرة هامة من الأفكار الهيجلية الأساسية.

وليس أدل على أهمية فكرة «الحب» في تفكير هيجل الشاب من أننا نراه يعود إليها عند حديثه عن «روح المسيحية» فيربطها بفكرة «المصير»، وفكرة «تصالح المتناهي مع اللامتناهي»، محاولاً إقامة ضرب من التعارض بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الكانتية. والواقع أن في الأخلاق الكانتية «عبودية باطنية» لأننا نرى كانت يجعل من الفضيلة خضوعًا مطلقًا لذلك القانون الذي فرضه الفرد على نفسه باعتباره قاعدة لفعله. وليس من شك في أن تعدد الظروف التي يجد المرء نفسه بإزائها في معمعة الحياة يستلزم بالضرورة قيام قوانين أخلاقية متعددة تنبعث عنها فضائل أخلاقية متنوعة. ومثل هذا التعدد قد يؤدي إلى قيام ضروب من الصراع بين الواجبات، بسبب تعدد المبادئ الأخلاقية التي تنبع منها الفضائل المختلفة. ولا سبيل إلى التغلب على هذا الصراع، اللهم إلا باتخاذ مبدأ أخلاقي واحد يكون هو المصدر الأوحد لشتى أفعالنا الأخلاقية، فلا يترتب عليه أي تعارض بين الفضائل، ولا ينجم عنه أي صراع بين الواجبات. وليست «المحبة» سوى هذا المبدأ الأوحد الذي يجعل من الفضائل المتنوعة مجرد صورة فضائل متعددة، نجد أن الأخلاق المسيحية -فيما يقول هيجل- قد اتسمت بطابع واحد قوامه مبدأ «المحبة». ومعنى هذا أن المحبة المسيحية إنما هي الرابطة الحية التي تضم شعث الفضائل الكانتية المتناثرة...

١١- وليس في وسعنا -بطبيعة الحال- أن نسترسل في عرض شتى الآراء اللاهوتية والفلسفية التي نادى بها هيجل في كتاباته العديدة إبان الفترة المعروفة باسم «فترة فرانكفورت»، وإنما حسبنا أن نقول إننا نجد في هذه الفترة البذور الأولى لفلسفة هيجل في «المطلق»، إذ نراه يقرر أنه لا معنى للمتناهي إلا في علاقته

باللامتناهي، كما أننا نجده يؤكد أن كل ما في الوجود إنما هو تَجَلٍّ من مجالي الحقيقة الكلية، وأن مهمة الفلسفة إنما هي الكشف عن حقيقة كل شيء، أو -بعبارة أدق- الكشف عن علاقته بالكل[1]. وقد خلَّف لنا هيجل -خلال هذه المرحلة- أول محاولة مذهبية لصياغة فلسفته، فقدّم لنا شذرات قال فيها إن التجربة -أو الواقع العيني- تكَشُّفٌ للمطلق، والمطلق نفسه حياة، والحياة إنما تتطوَّر وفقًا لإيقاع خاص يقوم على معارضتها لذاتها. وليس الواقع -في نظر هيجل- مجرد مجموعة من الموجودات المنفصلة، بل هو حقيقة كلية أو مبدأ واحد يطوى في ثناياه كل ما في الوجود من كثرة. وهيجل يتحدث هنا عن «الحياة» باعتبارها هذا المبدأ الذي يدعم معقولية الموجودات. وكلما كانت الموجودات أكثر تعدُّدًا وأشد تعقيدًا، كانت الحياة أكثر خصبًا وأشد ثراء. ولكن الارتداد إلى «الكل» (أو إلى الوحدة) لا يتحقق إلاَّ عبر الإنسان، لأن وجود الإنسان إنما هو عبارة عن وجود الحياة نفسها حينما تنعكس على ذاتها من أجل تأمّل ذاتها. ومعنى هذا أن الإنسان هو الذي يحرّر المحسوس من إسار وجوده الجزئي الضيق، لكي يسمح له بالعودة إلى ذلك الكل الشامل الذي هو مجعولٌ له. وبمجرد ما تتعقل الحياة ذاتها في الإنسان، فإنها لابدّ من أن تستحيل إلى «روح»، وعندئذ يكتسب «المتناهي» قيمة لا متناهية، بفضل انتصاره على حالة «الاغتراب الذاتي» Aliénation. وكلمة «الروح» -في اصطلاح هيجل- إنما يشير إلى وجود هو عين ذاته، كما أنه في الوقت نفسه مباين لذاته. وهذا الموجود إنما هو الله نفسه باعتباره حيًّا في كنف جماعة المؤمنين: فهو في آن واحد عين ذاته، كما أنه تجلّ لذاته في قلوب المؤمنين. وبهذا المعنى ينبغي لنا أن نتصور الحقيقة الواقعية على أنها في قرارتها «روح»، لأنها في آن واحد جزء وكلٌّ معًا. ويمضي هيجل في حديثه عن المطلق، فيقول: إن الشعور الديني قائم على الإيمان بأن المطلق قد هبط إلى الأرض وتجسَّد في مكان معيَّن وزمان معيَّن. والدين -في صميمه- إنما هو إيمان بالوحي، أو

(1) Cf. R. Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel," 1962, p. 51.

على الأصح إيمان بالتحقق الموضوعيّ للألوهية. وليس في وسع الإنسان أن يرقى بنفسه إلى مستوى اللامتناهي اللهمَّ إلا في اللحظة التي يقوم فيها بعملية الارتداد إلى «الكل» الذي انفصل عنه. ومثل هذه العملية تستلزم بالضرورة القضاء على «الفردانية» أو «الجزئية»، وبالتالي فإنها تقتضي ضربًا من التضحية. ولعلَّ هذا ما حدا ببعض المفسِّرين إلى القول بأن جانبًا كبيرًا من تطور هيجل الروحي -في المراحل التالية- سوف يتجه نحو الاهتمام بتحقيق عملية «العودة إلى الكل». وليس في هذا القول أي إغراق أو مبالغة، فإن الفلسفة الهيجلية -في جانب من جوانبها- إنما هي محاولة من أجل الاهتداء إلى تلك الوحدة الأصلية التي كان عليها الكون قبل أن تفت الخطيئة في عضده. وإذا كان للفيلسوف دوره في دراما الوجود، فذلك لأن عليه أن يحيل هذا التصدُّع أو التمزُّق نفسه إلى عنصر إثراء أو خصوبة.

ولابد لنا أيضًا من أن نشير إلى بحث آخر كتبه هيجل أيضًا في تلك الفترة، ألا وهو دراسته الجديدة لعنصر «الوضعية» في الدين. ونحن نلاحظ -في هذه الدراسة- أن هيجل لم يعد يفصل العناصر العرضية التاريخية في المسيحية عن العناصر الأبدية المطلقة، على اعتبار أنه لابدَّ من استبعاد الأولى منها، مع الاحتفاظ بالثانية وحدها، وإنما نجده -على العكس من ذلك- يؤكد أهمية العناصر التاريخية في الديانة المسيحية. ومن هنا فإن «المسيح» لم يعد في نظر هيجل مصلحًا دينيًا يستند إلى قوى العقل وحده (كما وقع في ظن هيجل من قبل حين كتب رسالته عن حياة المسيح)، وإنما هو قد أصبح لسان حال شعبه في فترة معينة من فترات تاريخه. وهيجل يحدثنا -في هذا الصدد- عن المجتمع المسيحي الأول، وكيف أنه كان يريد أن يستسلم في حياته لعامل «المحبة الخالصة» وحدها، ثم لم يلبث أن وجد نفسه مضطرًا إلى الخضوع لبعض العوامل التاريخية التي جاءت ففرضت نفسها عليه. ولكن المشكلة -في رأي هيجل- ليست هي مشكلة ما إذا كان للتاريخ تأثيره على الدين أم لا، وإنما هي مشكلة العمل على الحدّ من تأثير العامل التاريخي حتى لا يرين بكل وطأته على

الإنسان. وإذن فلا حرج على الدين في أن يكون منطويًا على بعض العناصر التاريخية (العَرَضية)، وإنما المهم أن توضع هذه العناصر في وضعها الصحيح بحيث تخدم الشعور الديني، بدلاً من أن تسيء إليه.

١٢- ولو أننا ألقينا الآن نظرة عامة على تطور هيجل الروحي حتى نهاية عام ١٨٠٠م، لوجدنا أن اهتمام هيجل بالمشكلة الدينية لم يكن في الحقيقة مجرد اهتمام لاهوتي يدور حول «مشكلة الخلاص» (أو النجاة) Le salut - كما وقع في ظن بعض المؤرخين- وإنما كان اهتمامًا ميتافيزيقيًّا يدور حول تحديد علاقة المتناهي باللامتناهي، ومعرفة صلة الزمان بالأبدية. وإذا كان هيجل قد حرص على استعراض الكثير من الأشكال التاريخية التي اتخذتها هذه المشكلة على مرّ عصور التفكير الديني، فذلك لأنه قد لاحظ أن البشر لم يستطيعوا أن يتصوَّروا «المطلق» إلاَّ على صورة موضوع كائن في الزمان والمكان، بدلاً من أن يتصوروه على أنه «الإله الحق» الذي هو في صميمه روح محض. وهكذا كان تاريخ الشعور الديني بمثابة اكتشاف حاسم لضعف «المتناهي» وعجزه عن تأليه ذاته. ولكنَّ هذا التاريخ نفسه لم يكشف لنا عن ضعفنا وعجزنا فحسب، بل هو قد كشف لنا أيضًا عن عظمتنا وقوتنا. ولم يتعلم الإنسان كيف يتسامى بنفسه إلى ما فوق الإنسان، اللهمَّ إلاَّ حين أدرك قصور عقله، وحينما شعر بأن الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي إنما يتحقق عبر «المحبة». والواقع أن «الآخر» لا يبدو لنا في الحب بصورة «العائق» أو «الحد»، بل هو يبدو لنا بصورة نقطة الارتكاز التي تسمح لنا بأن نظل عين ذواتنا في صميم الفعل الذي نستحيل بمقتضاه إلى ذلك الآخر. ومعنى هذا أن المبدأ الذي يسمح لنا بالمشاركة في حياة المطلق ليس هو مبدأ الخضوع للعقل العمليّ، بل هو مبدأ الحب الذي يسمح لنا بأن نرى في «الآخر» حضرة «المطلق» نفسه. وحينما يدرك الإنسان أن كل الأشياء إنما تكشف عن ذلك الموجود اللامتناهي، فهنالك لابدّ من أن يتغير موقفه تمامًا من المصير، لكي لا يعود يتحلل منه أو يتمرد عليه، بل يُقبل عليه

ويرحّب به. وما الانتصار على دراما الحياة سوى تقبل للمصير، ما دامت الحضرة الإلهية مائلة في كل شيء. ولا غرو، فإن الفعل الذي به نهب ذواتنا للآخر، إنما هو في صميمه تسامٍ للمتناهي إلى مستوى اللامتناهي. وهكذا نرى أن تطور هيجل الروحي قد جعله ينتقل من مرحلة رفض العالم والثورة على الأوضاع الراهنة، إلى مرحلة قبولٍ للعالم وإقرار للحاضر. والسبب في ذلك أن هيجل قد فطن إلى أن كُلًّا من الرجل الرومانتيكي والرجل الثوريّ حينما يقف من العالم موقف الرافض المطلق، فإنه عندئذ إنما يعزل نفسه تمامًا عن الواقع الحيّ، لكي يستحيل إلى ذات قلقة منقسمة على نفسها. ومثل هذا الموقف إنما يؤدي بالإنسان إلى اصطناع أسلوب مجرد من أساليب الحياة، فلا يلبث أن يجد نفسه ضحية لسعيٍ فاشل وراء مثل أعلى وهميّ. وليس من شك في أن الانفصال عن اللحظة المتناهية إنما هو رفض لكل تحديد عَيْنيّ يمكن أن يخلع على آمال الإنسان مضمونًا إيجابيًا. وتبعًا لذلك فإن هيجل يرى أنه إذا أراد الفيلسوف لنفسه ألا يقع في خطأ مماثل، فإن عليه أولاً وقبل كل شيء أن يتقبل العالم الحاضر، لا لكي يبرر الوضع القائم، وإنما لكي يحيل اللحظة المتناهية إلى مجلى من مجالي الحقيقة اللامتناهية(1).

والمتأمّل في الأحداث السياسية التي عاصرها هيجل إبان هذه الفترة قد يجد مبررًا لذلك الميل الواضح لديه نحو العمل على التوفيق بين المتناهي واللامتناهي. وآية ذلك أن هيجل قد شاهد في الفترة من سنة ١٧٩٤م إلى سنة ١٧٩٩م استقرارًا للنظام البورجوازي في فرنسا، فلم يلبث أن أدرك ضرورة التصالح مع الواقع، بدلاً من التمرُّد على الأوضاع الراهنة. وأما في ألمانيا فقد تحققْ هيجل من استحالة القيام بأي عمل إيجابي، فكان هذا سببًا في تحوُّله إلى التفكير النظريّ بدلاً من السعي نحو القيام بأي جهد ثوري. وهكذا جاءت الفترة التي قضاها هيجل بمدينة بينا Iéna بمثابة مرحلة حاسمة في تاريخ تطوره الروحي، إذ جعلته يتنازل عن نظريته في

---

(1) Cf. Niel: "De la Médiation dans la philosophie de Hegel." p. 62.

«الحب» باعتباره الواسطة الضرورية لتحقق الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، خصوصًا وأنه قد أخذ يدرك أن الحب الخالص من شأنه أن يوقعنا في خطر الذاتية المحضة، فلابدَّ للمعرفة من أن تنضاف إلى الحب لكي تخلع عليه مضمونًا موضوعيًا. وتبعًا لذلك فإن هيجل لم يعد يقنع بديانة المحبة الخالصة، كما أنه لم يعد يجد في فكرة الاستغراق في الحياة الكلية الشاملة حلاً فلسفيًا شافيًا للمشكلة الميتافيزيقية التي كانت تؤرقه.

١٣- وحينما انتقل هيجل إلى بينا عام ١٨٠١م كان زميله شِلنج قد أصبح أستاذًا للفلسفة بجامعتها (وذلك منذ عام ١٧٩٦م)، فشرع هيجل يدرس فلسفة زميله شلنج، ولم يلبث أن قدَّم لنا أول عمل فلسفي نشر له في حياته، ألا وهو «الفرق بين مذهب فشته ومذهب شلنج» (يوليه سنة ١٨٠١م). والفكرة الأساسية التي يدور حولها هذا الكتاب هي ضرورة العمل على محو شتى ضروب التعارض، ولكن لا للوصول إلى وحدة عقلية تكون جافة ومجردة، بل للوصول إلى وحدة حية خصبة تجيء متضمنة للحظة الانقسام (أو الاختلاف) ذاتها. وهيجل يلاحظ أنَّ الفلسفة الألمانية كانت ضحية لضرب من التصدُّع أو التمزق، مما جعلها تقيم هوة غير معبورة بين العقل من جهة والواقع من جهة أخرى. وهذا التصدُّع مع ذلك إنما هو نتيجة لفعل الحياة نفسها، فإن من شأن الحياة حين تبني ذاتها أن تتعارض بالضرورة مع نفسها. ولكن لا سبيل إلى إقامة «وحدة» حقيقية حية اللهمَّ إلا إذا كان في الإمكان تحقيقها بعيدًا عن كل انفصال. وهيجل يرى في نزوع العقل البشري نحو الاستقرار في عالم تجريديّ محض سببًا لجزعه من التغيّر، وحرصه على اجتناب القلق، وميله إلى تصوّر الموجودات بصورة كائنات منفصلة محددة. ومن هنا فإن العقل يضع الروح في مقابل المادة، والنفس في مقابل البدن، والحرية في مقابل الضرورة، والإيمان في مقابل العقل، والوجود في مقابل اللاوجود... إلخ. ولكن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما هي الانتصار على كل هذه الثنائيات، وذلك بالكشف عن حقيقة

«المطلق» باعتباره وحدة للذات والموضوع، ومؤلفًا من الوجود واللاوجود، ومركبًا من الحرية والضرورة. وهيجل يصف «المطلق» فيقول إنه «صيرورة»: لأنه مزيج من الوجود والعدم، بل من الشعور واللاشعور. وحينما يتسنى للفكر الفلسفي أن يتجاوز التعارض القائم بين الذات والموضوع (وهو التعارض الذي توقّف عنده كانْت)، فهنالك لابد من أن يكون في استطاعة الفيلسوف تجاوز المذهب العقليّ المتطرف، من أجل حلّ شتى المتناقضات التي اصطدم بها كانْت، دون أن يتمكن من العثور لها على حلّ. ومثل هذا الجهد يقتضي بالضرورة اصطناع منهج جديد لا يكون تحليليًا فقط، ولا تركيبيًا فقط، بل يكون بمثابة مسايرة لتطور العقل نفسه في تغلبه التدريجي على شتى المتناقضات، ونزوعه المستمر نحو تحقيق «وحدة» تضم في ثناياها كافة ضروب التعارض. وليس من شأن مثل هذا المنهج أن يتجاهل الواقع الحيَّ، بل هو لابد من أن يتخذ نقطة انطلاقة من المعرفة العينية. بل إن هيجل ليذهب إلى حد أبعد من ذلك، فيقرر أنه لابد للفلسفة من أن تصدر في تأملاتها عن عقلية العصر الذي تعيش فيه. وهي حين ترتد إلى خبرة البشرية فإنها لا ترمي من وراء ذلك إلاَّ إلى الكشف عما في الخبرة من دلالة روحية من أجل العمل على ربطها بمجرى الصيرورة الحية، والواقع عيني. وقد يجد الفيلسوف نفسه مدفوعًا إلى إنكار ما في الحياة من عرضية وتغيُّر وصيرورة، من أجل التوقف عند مقولات الجوهر والوجود والماهية، ولكن كل هذه المفاهيم المطلقة المجردة لابد من أن تستحيل إلى مجرد لحظات في تطور «المطلق» بحيث لا يصبح التعارض القائم بين الوعي والحياة سوى مجرد مرحلة مؤقتة من مراحل الصيرورة الشاملة. وليس «التفكير المذهبي» سوى محاولة من أجل تتبع هذه الحركة الدينامية الكبرى التي تجري على قدم وساق في صميم الوجود، من أجل إدراك سائر الأشياء باعتبارها تجليًا للمطلق. ومعنى هذا أن «المطلق» في نظر هيجل ليس موجودًا منفصلاً، بل هو عبارة عن الرابطة التي تجمع بين سائر الموجودات المتناهية. ولما كانت كل هذه الموجودات لا تنطوي على

أية حقيقة، اللهمَّ إلاَّ من حيث هي مرتبطة بالكل، فإنها لا تصبح «معقولة» بمعنى الكلمة إلاَّ بقدر ما تُدرَك ابتداء من تلك الحقيقة الكلية. وليست الفلسفة سوى تلك النظرة الكلية المذهبية التي تبدأ من النسق العام، لكي تفهم كل شيء ابتداء من علاقته بذلك النسق العام. وإذا كان لفكرة «المطلق» أهمية كبرى في الفلسفة، فذلك لأن هذا النسق العام يمثل دائرة مغلقة على ذاتها، من أجل التحقق في صميم عالم الصيرورة. وهنا تظهر -لأول مرة- فكرة «العلاقة» أو «الوساطة[1]» فإن الموجود لا يمكن أن يظل قابعًا في ذاته، بل هو لابد من أن يباين ذاته، لكي يستحيل إلى ذلك «الآخر» الذي لا قيام له بدونه. وفكرة العلاقة لا تكاد تنفصل عن فكرة الصيرورة، ولكنها تنطوي في الأصل على دلالة دينية، لأنها تشير إلى عبارة الإنجيل القائلة بأن «من يفقد ذاته يجدها»، وأنه «لابد للبذرة من أن تموت في باطن الأرض حتى تنبت الثمرة»... إلخ. فالعلاقة إنما هي مرحلة الصراع ضد الذاتية، أو مجاهدة الذات من أجل التغلب على الوجود الفردي (أو الأنانية). وهيجل يستعين بفكرة «العلاقة» لكي يبين لنا أن مضمون فكرة «الذات» إنما يتكوّن في خاتمة المطاف من مجموع علاقات الذات بالكون ككل. ومعنى هذا أن ما يكوِّن «الذات» إنما هو «البيئة الموضوعية» التي ترتبط بها تلك الذات، أعنى ذلك «الآخر» الذي هو جزء لا يتجزأ من صميم كيانها. وحركة «الوساطة» التي يتحدث عنها هيجل ليست مجرد انتقال إلى الآخر، بل هي اندماج لهذا «الآخر» في صميم الذات. فالإحالة وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنه لا وجود (في نظر هيجل) لأي حد منعزل انعزالاً مطلقًا، ما دام هيجل يرفض منذ البداية فكرة «المباشر».

وهيجل يتعرَّض -في القسم الثاني من الكتاب الذي نحن بصدده- لنقد مذهب فشته، فيقول إن فشته -مثله في ذلك كمثل سائر الرومانتيكيّين- يجعل من الحرية السبب الأوحد للنشاط البشري بأكمله. ولكنْ لما كان الباعث الأوحد للفعل

---

(١) الوساطة Vermittlung عند هيجل إنما تعني ترابط الأضداد، أو قيام علاقة بين الحدين المتناقضين.

عند الإنسان إنما هو (مع الأسف) «الرغبة»، فإن الوجود الفعلي للإنسان الواقعي لا يتطابق على الإطلاق مع المثل الأعلى المنشود. ومن هنا فإن الذات لابد من أن تجد نفسها ممزقة أو مُوَزَّعة بين نزوعها نحو الطهارة الأخلاقية من جهة، وبين شعورها بأن وجودها الخلقي الفعليّ مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمحسوس من جهة أخرى. ولا مخرج للإنسان من هذا المأزق -في نظر فشته- إلاَّ بالتسامي فوق سائر الغايات الأخلاقية التي يمكن أن تتمثل في عالم التجربة، من أجل الالتزام بمثل أعلى غير متحدّد يكون مجرد تعبير عما ينبغي أن يكون، دون التقيد بأي تطابق بين الذات والموضوع. وهذه الأزمة المستمرة التي لابد للذات من أن تحيا في غمرتها إنما تحيل الأخلاق إلى نقد مستمر لكل أخلاق. وتبعًا لذلك فإنه لا مجال لافتراض إمكان وصول التاريخ إلى أيّ وضع يسمح بتحقق التوافق الفعليّ بين الإرادات الأخلاقية. ولا غرو، فإننا هنا في مجال «المثل الأعلى» الرومانتيكي الذي يُقتصر فيه على النظر إلى «ما ينبغي أن يكون». ومع ذلك، فإن فلسفة فشته، قد عملت (من حيث لا تريد) على زيادة عبودية الذات بإزاء العالم التجريبي: لأنها جعلت تحقق «الأنا» متوقفًا على إنكارها لذلك «اللا-أنا» الذي يعارضها، ومن ثم فقد تصورت وجود الحرية على أنه مرهون بقيام ذلك «اللا-أنا». ولهذا فإن هيجل يرى أن فلسفته فشته -على حقيقتها- ليست فلسفة الحرية، بل هي فلسفة العبودية التي لا تعترف إلا بعلاقات السيطرة والخضوع. هذا إلى أن فشته قد أحال الطبيعة في النهاية إلى مجرد «جثة هامدة»! وربما كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه فشته هو أنه قد توقف في منتصف الطريق، فتوهم أن مرحلة الأزمة التي تمر بها كل حياة أخلاقية إنما هي مرحلة نهائية حاسمة، في حين أن مجرد شعور الذات بتنائي «المطلق» إنما هو في حد ذاته معرفة بهذا المطلق. وتبعًا لذلك فإن مهمة النظر العقلي هي أولاً وبالذات إظهارنا على أن الاندماج في «المتناهي» هو بمثابة كشف إيجابي «اللامتناهي».

ولكن إذا كان فشته قد قدم لنا الطبيعة بصورة «اللا-أنا»، وكأنها هي سلب

محض، أو كأن ليس لها وجودها الخاص، فإن شلنج -على العكس من ذلك- قد اهتم بفلسفة الطبيعة، فثار بذلك على المثالية الذاتية، وجعل للطبيعة دلالتها الخاصة (لذاتها). وهيجل يشيد بمثالية شلنج الموضوعية، لأنها تقول بوجود هوية بين «الروح» و «الطبيعة» فتجعل من تطابق «الذات» مع «الموضوع» دعامة لفلسفة كونية شاملة تحاول العمل على تحقيق التوافق بين سائر الأضداد. والظاهر أن هيجل قد وجد في مثالية شلنج الموضوعية مذهبًا ميتافيزيقيا يرتاح إليه، خصوصًا وأن شلنج كان قد نجح في المزج بين «الأنا» الذي قال به فتشه، و«الجوهر» الذي قال به اسبينوزا، جاعلاً من «المطلق» «ذاتًا» أو «طبيعة طابعة» من جهة و«موضوعًا» أو طبيعة مطبوعة» من جهة أخرى. وهكذا حرر شلنج مثالية فشته من طابعها الذاتي، كما خلّص جوهر اسبينوزا من طابعه الكوني. وجاء هيجل فخيل إليه أن نظرية شلنج في هامة كانت تفصل مثالية هيجل -حتى في ذلك الوقت- عن مثالية زميله شلنج. وآية ذلك أننا نجد لدى هيجل تصورًا تاريخيًا حضاريًا لحياة الروح، مما لا نكاد نجد له نظيرًا عند شلنج. هذا إلى أن «المطلق» الذي نادى به شلنج لم يكن في الحقيقة سوى «كليّ مجرد»، على العكس من «مطلق» هيجل الذي أراد له -منذ البداية- أن يكون بمثابة «كليّ مجسد» (أو عينيّ)... وأن تمضي مدة طويلة على هيجل حتى نراه يثور على «مطلق» زميله وصديقه شلنج، فيقول عنه: «إنه أصل مجرَّد، وإنه أشبه ما يكون بالليل الذي تبدو فيه جميع البقر سودًا»![1]

١٤- ومهما يكن من شيء، فقد بدأت معالم المثالية الهيجلية تتحدَّد منذ تلك الفترة، بفضل حرص هيجل على عرض فلسفته الجديدة في ضوء مذهب كل من فشته وشلنج. وقد أتبع هيجل كتابه عن «أوجه الخلاف بين مذهب فشته ومذهب شلنج» برسالة تقدم بها إلى جامعة بينا في أغسطس عام ١٨٠١م عن «مدار الكواكب» De

(1) Hegel: "Phénoménologie de l' Esprit.", trad. Franc, par Hyppolite, Paris, Aubier, t. I. 1939, Préface p. 16.

orbitis planetarum هاجم فيها نيوتن بشدة، وحاول أن يثبت بطريقة أولية محضة (Apriori) أنه لا يمكن وجود كوكب آخر بين المشترى والمريخ. وقد جاء اكتشاف الكوكب سيريس Cérès مكذبًا لاستنتاجات هيجل العقلية الجريئة، في نفس العام الذي نشر فيه بحثه على الناس! ولكن هيجل لم يكن يريد من وراء هذه الرسالة المتهورة في «فلسفة الطبيعة» سوى تأكيد وجهة نظره الكلية الشاملة في النظر إلى الكون، ضد شتى النزعات الذرية التعددية، معارضًا بذلك رياضيات نيوتن التي كانت تنطوي في نظره على تضحية تامة بالطابع الكيفي للكون... وكذلك نشر هيجل في العام نفسه بعض مقالات هامة بالمجلة النقدية هاجم فيها شتى النزعات الفلسفية التي تميل إلى تجزئة الواقع، وإقامة تعارض حاسم بين المتناهي واللامتناهي. ومن بين هذه المقالات مقالة هاجم فيها هيجل «فلسفة الحس المشترك» ومقالة أخرى تعرض فيها لمناقشة «النزعات الشكية». ولكن ربما كان أهم بحث كتبه هيجل في تلك الفترة، هو البحث المرسوم باسم «الإيمان والمعرفة» Glauben und Wissen (سنة ١٨٠٢) وهو بحث يحاول فيه هيجل تحقيق ضرب من التصالح بين المؤمن والفيلسوف، فيقول إنه لابد للإيمان الديني من أن يكون قابلاً للتعقل، وبالتالي فإنه لابد من أن يكون في الإمكان تحقيق ضرب من التوافق بين «الذاتي» و«الموضوعي». ولا سبيل إلى تحقيق هذا التوافق، اللهم إلا إذا عرفنا أن غايات الدين وغايات الفلسفة واحدة: لأننا نجد لدى كليهما حاجة ملحة إلى تحقيق ضرب من الاتحاد بين الإنسان والله، وإحساسًا واضحًا بالحاجة إلى التجسُّد، وضرورة «الفداء»... إلخ. ومعنى هذا أن مهمة الفلسفة لا تكاد تختلف عن مهمة الدين: لأن كلاً منهما إنما يهدف إلى القضاء على التمزُّق ومحو كل انقسام. وكل ما هناك من خلافٍ بينهما أن الدين يعبّر عن هذه الحقيقة بطريقة عَيْنية تاريخية، بينما تعبر عنها الفلسفة بطريقة نظرية تصورية. ولكن الواحد منهما والآخر يسلم بوحدة المتناهي واللامتناهي، فضلاً عن أن كلاً منهما يقر بأن الكل في الله وأن الله في الكل. وهيجل يحاول أن يجد في الفلسفة النظرية معادلاً

تصوّريًّا لعقيدة «التجسُّد» المسيحية، فيقول إن «المطلق» لابد من أن يصبح «باطنًا» في الطبيعة، وبالتالي فإنه لابد من أن يتجسَّد في صميم العالم المتناهي. وليس معنى «التجسُّد» المسيحي سوى هذه الحقيقة الفلسفية الهامة، ألا وهي أن التاريخيَّ والعَرَضيَّ إنما هما مظهران للضروريِّ والمطلق. وهيجل يأخذ من المسيحية فكرة «موت الله» فيقول إن لهذه الفكرة الدينية الخطيرة أهمية كبرى لأنها تشير إلى مباينة المطلق لذاته في الطبيعة، فهي تعبير عن ذلك «السلب» الذي يعمل عمله في صميم دراما الوجود، فيجعل من «موْت الله» سلمًا يرقى فوقه المتناهي إلى مستوى اللامتناهي. والواقع أن كل ما في الطبيعة إنما هو جزء صغير يشعر بأنه ليس بالكل، ولكنه يشعر في الوقت نفسه بأنه يحمل «الآخر» الذي هو بمثابة سلب له. وكلمة «الموت» في اصطلاح هيجل إنما هي إشارة إلى هذا «السلب» أو «النفي» Négativité الذي لابدّ منه للانتقال من «المتناهي» إلى «اللامتناهي». وبهذا المعنى يمكن القول بأن الطبيعة تنفي الله، وأن الله ينفي الطبيعة، أو بالأحرى إنَّ عالم الطبيعة والتاريخ بأسره ليس إلا عملية تولّد مستمر للحقيقة الإلهية. وهكذا نرى أن «موت الله» في نظر هيجل إنما يعني أن الحياة لابد من أن تطوى في ثناياها الموت، وأن «المطلق» لابد من أن يستوعب في باطنه كلاًّ من الطبيعة والتاريخ(١).

١٥ - والحق أننا لو أمعنا النظر إلى تطور هيجل الروحي، ابتداءً من هذه الفترة، لوجدنا أن معظم كتاباته في مرحلة بينا قد اتجهت نحو معارضة «الثنائية» بكافة صورها. وهيجل يعارض بصفة خاصة أولئك الفلاسفة الذين يضعون الإيمان في مقابل العقل، فيقولون إن المطلق موضوع للإيمان، لا للمعرفة، وينادون بأن الوجود لا يمكن أن يقبل أية صياغة لفظية أو أي تعبير تصوري(٢). وهيجل يدخل في عداد هؤلاء الفلاسفة كلاًّ من كانْت وفشته وياكوبي Jacobi، بدعوى أنهم

---

(1) Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel.", pp. 100-104.
(2) J. Hyppolite: "Logique et Existence.," F. U. F., 1953, pp. 8-10.

قد فصلوا المعرفة عن الإيمان، وكأن كل مهمة الفلسفة -بإزاء المطلق- أن تلزم
ت! ولكننا إذا عرفنا أن ثمة هوية بين الفكر والواقع، وأنه ليس ثمة عالم
ل يوجد على حدة بإزاء العقل، أمكننا أن نفهم كيف أن «المطلق» هو أبعد ما
ن عن ذلك الكائن المفارق الذي لا يستطيع أي عقل أن يرقى إليه. وسنرى -فيما
- كيف أن «المطلق» الهيجلي إنما هو «ذات» لا مجرد «جوهر»، وكيف أنه لا سبيل
لى بلوغ هذا «المطلق» اللهم إلا من خلال المعرفة النظرية الخالصة، ما دام الله
ا في صميم هذه المعرفة، إن لم نقل بأنه عين هذه المعرفة.

وحسبنا أن نعود إلى المقالات العديدة التي كتبها هيجل خلال إقامته بمدينة
، لكي نتحقق من أنه كان قد شرع بالفعل في إثارة مشكلة حلول اللامتناهي في
اهي. ومن بين هذه المقالات محاولة قام بها فيلسوفنا سنة ١٨٠٢م لصياغة مذهبه،
ها بدراسة مقولتي الكيف والكم، ثم لم يلبث أن انتقل بعد ذلك إلى دراسة فكرة
متناهي... قد تساءل هيجل في هذا البحث عن السبيل إلى التوفيق بين الهلينية
سيحية، أو بين العالم والله، أو بين المتناهي أو اللامتناهي، فاستعرض شتى الحلول
كنة لهذه المشكلة، بما فيها حل النزعة الرومانتيكية، وحل الفلاسفة العَقْلانيِّين، ثم
بث أن توقف عند نظريته هو في التناقض وهوية الأضداد، وراح يبيِّن لنا كيف أن
اهي بطبيعته إنما يحمل في ثناياه نزوعًا خفيًّا نحو تجاوز ذاته والعلو على نفسه، فهو
ن متحدِّد بدخول في صميم ماهيته هذا النزوع الضمني نحو ما هو مباين له،
ث قد يحق لنا أن نقول إن اللامتناهي نفسه كامن في صميم المتناهي، أو إنه لا قيام
تناهي إلا بذلك «الآخر» الذي ينفيه، ألا وهو «اللامتناهي».

وكذلك اهتم هيجل -في دراسات تلك المرحلة- ببحث فكرة «الجوهر»،
ليل عملية «القياس»، ودراسة طبيعة «المعرفة»، وتعمُّق مبدأ «الذاتية» (أو
ية)، وبحث مفهوم «النفس»، وبيان المقصود بفكرة «الروح المطلق»... إلخ.
ما كان من أهم ما كتبه هيجل في هذا الصدد بحثه الموسوم باسم «ميتافيزيقا

الموضوعية»، وهو بحث يتعرض فيه هيجل لتحليل مفهوم «النفس»، لكي يبيِّن لنا أنها مركب من الإيجابية والسلبية، وأنها تنطوي على حركة انتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، بفعل ما فيها من نزوع نحو التعالي أو التجاوز المستمر. ويمضي هيجل في دراسته فيتعرض للروح المطلق بوصفه باطنًا في الصيرورة، ويبيِّن لنا أن حياة هذا المطلق إنما هي في جوهرها تعالٍ، وتجاوز مستمر، واكتشاف للذات في شتى ضروب التحديدات المتناهية. وعنى هذا أن «المطلق» يتعقل ذاته حين يتعقل شتى المقولات. وهذا التعقل أو الانعكاس على الذات إنما يتجلى حين يهبط المطلق إلى عالم الصيرورة، أو عالم الـ«هنا والآن» "Hie et Nunc". ولهيجل أيضًا دراسة أخرى لفلسفة الطبيعة، نراه فيها يأخذ على العلم الحديث أنه قد جعل الطبيعة تفقد طابعها اللاعقليّ، وأنه قد أحال الكون (أو الكوزموس) إلى مجموعة من القوى المادية التي لا تتسم بأي طابع كيفيّ. والواقع أن نجاح العلم قد أدَّى إلى جعل الطبيعة مجرد أداة بين يدي الإنسان، فلم يعد في وسع إنسان العصر الحديث أن ينظر إلى الكون، كما كان يفعل الرجل اليوناني القديم الذي كان يرى في الطبيعة صورة أو تعبيرًا عن ذلك الإيروس الخلاق. وهكذا أصبحت الطبيعة في نظر الإنسان الحديث مجرد مجموعة من القوانين، أو العلاقات الكمية الصرفة، ولم يعد في استطاعته أن ينظر إلى الطبيعة نظرة الفنان الذي يرى الأشياء في تولدها وانبثاقها، كما لم يعد في وسعه أن يقيم بينه وبين الكون تلك الرابطة السحرية القائمة على التعاطف مع الطبيعة والتطابق مع «الزمان» ومفهوم «المكان»، فجعل منهما مجرد مظهرين لخروج الروح عن ذاتها، وربطهما بحركة التعالي أو التجاوز المستمر. وهكذا اتسمت معظم دراسات هيجل في هذه المرحلة بطابع الحرص على إبراز حلول اللامتناهي في المتناهي، والاهتمام بالكشف عمَّا في الوجود من «وحدة عضوية» تجعل الجزء فيه متوقفًا تمامًا على الكل.

١٦ - ولم يقتصر اهتمام هيجل في تلك المرحلة من مراحل تطوره على دراسة فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، بل هو قد امتد أيضًا إلى دراسة فلسفة الأخلاق

وفلسفة السياسة. وقد تجلى هذا الاهتمام في بحثين كبيرين أحدهما يحمل عنوان «نظام الأخلاقية» : System der Sittlichkeit ، والآخر موسوم باسم: «بحث في الحق الطبيعي». والبحث الأول منهما ينصب على دراسة النشاط العملي للإنسان بصفة عامة، فيتعرض للعمل، والآلة، والأسرة، واللغة، وشتى مظاهر الحياة الاجتماعية. وهيجل يرى هنا أن الصدارة للعامل الاجتماعي على العامل الفردي، وأن الحرية لا تخرج عن كونها تخليا عن الذات من أجل اعتناق وجهة نظر «الآخر» من حيث هو «آخر». ولكن هذا «الآخر» (في نظره) ليس هو ذلك «الآخر» الذي تقدمه لنا «الأسرة»، بل هو «الآخر الحقيقي» الذي تزودنا به الحياة الاجتماعية. فالحرية الحقيقية إنما تتحقق في نطاق الجماعة، والحياة الاجتماعية إنما هي مشاركة في حياة روحية (أو عقلية) تعلو على كل من الفرد والجماعة معًا. ومعنى هذا أن جوهر النشاط الإنساني إنما هو مشاركة أفراد الجماعة في حياة متعالية هي حياة الفكر أو «الروح» Geist. ولهذا يعارض هيجل فلسفة كانت العملية التي تقوم على مبدأ الواجب، لكي يجعل من «الفعل الأخلاقي» فعلاً يقوم على اندماج الفرد في حياة «الكل»، ما دام الفرد لا يخرج عن كونه مجرد عضو في طبقة اجتماعية. والواقع أن «الكل» الذي يتحدث عنه هيجل ينقسم إلى طبقات اجتماعية، فلابد من أن تكون هناك أشكال متعددة لاندماج الفرد في حياة الجماعة. ولهذا يهتم هيجل بتحديد وضع الفرد في كل شكل من هذه الأشكال، فيحدثنا عن الاندماج في مجتمع النبلاء، والاندماج في مجتمع البورجوازية، والاندماج في مجتمع الفلاحين... إلخ. وهو يقرر أن كل هذه الأشكال المختلفة من الاندماج لابدّ من أن تتراجع أمام السلطة السياسية، لكي يصبح «الكلّي» الأوحد الذي يفرض نفسه على «الفرديّ» إنما هو الحكومة. وليست «الحكومة» في نظر هيجل مجرد «كلّي» أجوف يفرض نفسه على الفرد من الخارج، بل هي أعمق تعبير عن ولاء الفرد للجماعة، لأنها تستوعب في باطنها شتى الأنسجة الاجتماعية التي التقينا بها في مختلف طبقات المجتمع. وما يجعل

للمجتمع السياسيّ هذا الطابع الكلي إنما هو تلك الخدمات الاجتماعية الكبرى التي تؤديها الحكومة للأفراد، مما يجعلها قديرة على تأصيل شتى الأفراد وكافة الطبقات في الوحدة الاجتماعية الكبرى. ولكن هذا لا يعني -في نظر هيجل- إذابة شتى ضروب الاختلاف، أو القضاء نهائيًا على كل مظاهر التعدُّد في حياة الجماعة، بل هو يعني فقط اندماج الكثرة في الوحدة، وتقديم الكل على الأجزاء. وأما في البحث الثاني الخاص بدراسة «الحق الطبيعي»، فإننا نجد هيجل يعارض نظرية القائلين بأن الحق يقوم على العقل وحده، وأن الدولة مجعولة للأفراد لأنها صنيعة هؤلاء الأفراد. وليس عجيبًا أن يثور هيجل على مثل هذه النزعة الفردية في فهم وظيفة الدولة، فإن كل اتجاهه العقلي قد أملى عليه تصور الدولة باعتبارها كائنًا عضويًا يتقدم فيه «الكل» على «الأجزاء»، إن لم نقل بأنه باطن في صميم هذه الأجزاء. وهيجل يمضي إلى حدّ أبعد من ذلك، فيقول: إن كل دولة إنما تعبر عن روح شعب ما، أو مصير أمة محدَّدة، في نطاق حقيقة كلية أوسع منها، ألا وهي «التاريخ». وإذن فإن كل شعب، بل كل دولة، إنما هي لحظة من لحظات المطلق في تطوره عبر التاريخ، أو هي مرحلة من مراحل الحياة في ترقّيها المستمر عبر الصيرورة الكونية. والحق أنه ليس للمطلق (فيما يقول هيجل) أي وجود خارج هذا التجلي في عالم التجربة، وذلك الظهور على مسرح التاريخ. وإذا كان الفرد الذي يحيا في ظل النظام السياسيّ قد يبدو أنه ضحى بوجوده الفرديّ في سبيل قوة جماعية غُفْل، فإنه في الحقيقة إنما يفقد حياته الفردية لكي يجدها أخصب وأعمق. وآية ذلك أن «الدولة» إنما تمثل روح الشعب على نحو ما تتجسَّد في آثار فنية، وسياسية، ودينية. ولابد لهذه الروح من أن تصبح باطنة في أعماق أفراد الجماعة، حتى يشعر الإنسان بأن الجماعة التاريخية التي هو عضو فيها إنما هي ذلك «الكل» العضويّ الذي لا قيام له بدونه. وقُصَارى القول أن هيجل يرفض في بحثه المشار إليه شتى النزعات التي تقيم تعارضًا حاسمًا بين «الدولة» و«الطبيعة»، بحجة أن الدولة هي مجرد مركَّب صناعي غريب تمامًا على الطبيعة، في حين أن الحياة

الاجتماعية نفسها شاهدة على كذب كل فصل مزعوم للدولة عن الطبيعة. وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأنه ليس ثمة طبيعة بشرية مجردة، وأنه لابد للوجود الإنساني من أن يتجدد عبر التاريخ.

١٧- وفي ختام مرحلة بيينا، نجد هيجل يتخلى عن التفكير في الفلسفة العملية، لكي يعاود الاهتمام بالمشكلة الميتافيزيقية الكبرى التي طالما أرقت فكره، ألا وهي مشكلة تكوين نظرة كلية أو نسق عام عن الوجود. وقد اصطلح مؤرخو الفكر الهيجلي على تسمية فلسفة هيجل العامة خلال هذه الفترة (من سنة ١٨٠٥م إلى سنة ١٨٠٦م) باسم «فلسفة الواقع»: Realphilosophie وهي عبارة عن محاولة مذهبية لدراسة «فلسفة الطبيعة»، و«فلسفة الروح»، دون أن تكون هناك أية إشارة إلى ذلك التقسيم الثلاثي الذي سوف يجعل من «المنطق» أول قسم من أقسام الفلسفة. وقد اقتصر كل جهد هيجل في هذه المحاولة على تقديم تفسير نظري للواقع التجريبي العيني، ولكنه اهتم على وجه الخصوص بتفسير الحياة الروحية للإنسان باعتبارها حركة انفصال عن «المباشر» الذي كان مستغرقًا فيه، من أجل الانعكاس على الذات والتأمل في حياة الشعور. وتبعًا لذلك فإن هيجل يكرس صفحات طويلة من دراسته للبحث في «الوعي» أو «الشعور» على اعتبار أن الوعي هو بمثابة الصورة الأولية من صور حياة الروح. ونحن نجد هيجل يهتم بدراسة شتى قوى الوعي أو الشعور، فيدرس قوة الذاكرة واللغة (وهي القوة الأولى) ثم قوة «الرغبة» (وهي القوة الثانية) وأخيرًا قوة «الروح العائلية» أو «الحياة الزوجية» (وهي القوة الثالثة). وهيجل يتدرج هنا من الحياة الذاتية الصرفة، لكي يصل في النهاية إلى أعلى درجة من درجات اتحاد «الذات» و«الموضوع». فالذات تجد نفسها أولاً بإزاء بعض الحالات الشعورية الخاصة التي ترد إليها عن طريق الإحساس، ولكنها لا تلبث عن طريق الذاكرة أن تخلع على الموضوع ضربًا من الثبات، لكي تجعل منه «كليًا» ضروريًا، فترتفع به فوق الطابع المباشر للإحساس الصرف. ثم تجيء «اللغة» فتخلع على

الأشياء «أسماء»، وتقيم ضربًا من «الوحدة» بين كل تلك الأسماء العديدة، وتخلع على الفكر ضربًا من الهوية الذاتية أو التطابق مع الذات؛ ولكن الشعور يظل في هذه المرحلة عاجزًا على إقامة علاقة حقيقية مع «الآخر». وأما في المرحلة الثانية، فإن «الرغبة» هي التي تدفع بالذات إلى الخروج عن ذاتها، من أجل الاتجاه نحو «الآخر»، نظرًا لأن «الرغبة» تمثل ضربًا من «الخواء» الباطني الذي يحفز الذات إلى طلب «الإشباع». ولكن على حين أن «الإشباع» يقضي على «الرغبة» الحيوانية، نجد أنه لا يقضي على «الرغبة» البشرية، لأن النزوع نحو «الآخر» يظل قائمًا في صميم العلاقة التي تجمعنا بهذا «الآخر». وحينما تتحرر «الرغبة» من كل علاقة باللذة الجنسية، تجمعنا بهذا «الآخر». وحينما تتحرر «الرغبة» من كل علاقة باللذة الجنسية، أو المتعة الجسمية، فإن اتحاد الرجل بالمرأة سرعان ما يستحيل إلى علاقة مباشرة قوامها «الحب». و«الزواج» في نظر هيجل هو التعبير الصحيح عن هذه الوحدة المباشرة التي تجمع بين كائنين متوافقين. وأما في المرحلة الثالثة فإن وحدة الرجل والمرأة تتأكد بتجاوزهما لحياتهما المشتركة من أجل إنجاب «الطفل» الذي هو ثمرة لانعكاس حبهما في العالم الخارجي. و«الطفل» هو الذي يسمح للأبوين بأن يتعرفا على ذاتيهما باعتبارهما عضوين من أعضاء الجنس. ولكن «الطفل» في الوقت نفسه «شعور» قائم بذاته، لا مجرد انعكاس لوحدة الأبوين. وحينما يتجه اهتمام الوالدين نحو تربية طفلهما والعمل على تنميته، فهنالك لا يكون وجود الطفل بالنسبة إليهما مجرد مرآة تنعكس صورتهما عليها، بل يكتسب هذا الوجود طابعًا مستقلاً بوصفه وجود تلك الفردية الخاصة التي تمثل «الآخر» بالنسبة إليهما. وعندئذ لا تلبث «الحياة العائلية» أن تنمو في كنف ذلك المجتمع الصغير الذي يقوم على علاقات معقدة من «التعارض» و«التوافق» أو من «السلب» و«الإيجاب»، أو من «الصراع» و«المحبة»... إلخ. وهيجل يسهب في وصف تلك الحياة الروحية التي تنشأ في كنف الأسرة، فيبين لنا كيف أن علاقة السلب المزدوج تلعب دورًا هامًا في حياة العائلة، وكيف أن «الطفل»

يمثل بالنسبة إلى الوالدين «آخر مطلقًا». وقد يجد الوالدان نفسيهما مدفوعين إلى فرض نفسيهما على ذلك «الآخر»، ولكن مثل هذا الاتجاه سرعان ما يبوء بالفشل، إذ يتحقق الوالدان من أن وجودهما إن هو إلا انتقال نحو الآخر، وأنه لا قيام للحياة الاجتماعية الصحيحة إلا باعترافهما بذلك «الآخر» الذي هو وحده الكفيل أن يَجْعَل كل واحد منهما يعلو على نفسه. وليس من شك في أن حركة التعالي (أو تجاوز الذات) إنما هي في الوقت نفسه إثراء للذات وتعميق للحياة الروحية، فهي أفضل تعبير عن «علاقة الذات بالذات»، وبالتالي فإنها شعور بالذات من حيث هي «روح» Geist.

١٨- وكان هيجل قد عين في سنة ١٨٠١م مدرسًا بلا أجر Privat-docent بجامعة بينا، ثم اشتهر كتلميذ نابه من تلاميذ شلنج فعُين أستاذًا «من الخارج» في سنة ١٨٠٥م، وذلك لقاء مكافأة زهيدة، ولكنه في الحقيقة كان قد شرع يكوِّن لنفسه منذ عام ١٨٠٣م (إن لم يكن قبل ذلك) مذهبًا خاصًا ظهرت بوادره في الدروس التي كان يلقيها على طلبة جامعة بينا خلال العام الدراسي ١٨٠٥-١٨٠٦م وقد تناول هيجل في هذه الدروس الكثير من المواضيع التي سيتوسع فيها من بعد مثل فكرة «الروح الذاتي» و«الروح الموضوعي»، ونظرية «الفكرة» وهبوطها إلى «الطبيعة»، وموضوع الانتقال من «الوجود في ذاته»: "An sich" إلى «الوجود لذاته»: "Fur sich"... إلخ. وكذلك اهتم هيجل بتحليل مفهوم «العقل» ومفهوم «الإرادة»، كما توقف طويلاً عند دراسة «الروح الموضوعية» على نحو ما تتجلى في الحياة المدنية والسياسية، فضلاً عن عنايته بدراسة أشكال الحكومات، وأنواع الدساتير وصلة الإرادة الكلية بالإرادة العقلية، والعلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية... إلخ. وأخيرًا نرى هيجل يتعرض لدراسة الفن والدين والفلسفة لبيان الرسالة التي يقوم بها كل من هؤلاء الثلاثة في حياة الروح. ولأول مرة في تطور هيجل الروحي، نراه يتحدث عن هذه الأشكال الثلاثة من النشاط البشري جنبًا إلى جنب، مؤكدًا ماها

من أهمية في مساعدتنا على تجاوز التعارض القائم بين «الذات» و «الموضوع». وسنرى فيما بعد كيف أن هيجل سوف يطلق على هذه الأشكال الثلاثة من النشاط اسم مظاهر «الروح المطلق».

وفي نهاية الفصل الدراسي الأول من شتاء عام ١٨٠٥-١٨٠٦م، وقف هيجل يعلن على طلبته «أن عصرًا جديدًا قد أشرق على العالم... إذ يبدو أن روح العالم قد نجح أخيرًا في إدراك ذاته باعتباره روحًا مطلقًا... لقد كف الوعي المتناهي عن البقاء علي حالته، فلم يعد مجرد شعور متناه بالذات، كما أن الوعي المطلق -من جهته- قداستطاع أن يكتسب ذلك الوجود الواقعي الذي كان ينقصه...»! ولم يكن هيجل يقصد من وراء هذه العبارة سوى أن يعلن على طلبته أن الروح المطلق قد نجح أخيرًا في الشعور بذاته على يد هيجل نفسه، وكأنما هو قد أصبح الناطق الوحيد باسم «اللامتناهي» أو «المطلق»!

وكان هيجل قد عكف منذ سنوات على كتابة قصة هذا الروح المطلق، فلم يلبث أن خرج على الناس -في أكتوبر سنة ١٨٠٦م- (أي في نفس العام الذي حدثت فيه موقعة بينا) بأضخم عمل فلسفي له -حتى ذلك الحين- ألا هو كتاب «فنومنولوجيا الروح» Die Phanomenologie des Geistes (الذي تم نشره في أوائل عام ١٨٠٧م). وقد أراد هيجل من وراء هذه الدراسة الفنومنولوجية الطويلة أن يتتبع تطور الوعي، في سيره التاريخي المطرد، ابتداء من التعارض الأولي المباشر القائم بينه وبين الموضوع، حتى مرحلة المعرفة المطلقة التي تمثل نهاية هذه الرحلة الفلسفية الكبرى. والسبيل الذي ارتاده الوعي في هذا المسار الطويل إنما يمر بشتى أشكال العلاقة بين الذات (أو الوعي) وبين الموضوع، لكي ينتهي في خاتمة المطاف إلى مفهوم «العلم» -بمعناه الصحيح- والظاهر أن هيجل قد أراد أن يخلع على شتى خبراته الشخصية السابقة، إن لم نقل على سائر الخبرات الباطنية الممكنة، قيمة نسبية أو دلالة خاصة، باعتبارها لحظات جزئية أو مراحل مؤقتة، في التحقق التدريجي

للروح المطلق(1). وعلى الرغم من أن هيجل قد أراد لهذا المجلد الضخم أن يكون مجرد مدخل إلى مذهبه، إلا أننا نجد في كتاب «فنومنولوجيا الروح» أهم الأفكار الفلسفية الكبرى التي سيقوم عليها كل مذهبه. والجزء الأول من هذا الكتاب يتعرض لدراسة الوعي، والوعي بالذات، والعقل، بينما يتعرض الجزء الثاني لدراسة ما سيسميه هيجل فيما بعد باسم الروح الموضوعي والروح المطلق. وقد أضاف هيجل إلى الجزأين مقدمة كتبها في النهاية لتحقيق ضرب من الوحدة بين الجزأين الأول والثاني من الكتاب. والقارئ يجد نفسه بإزاء دراسة كثيفة يختلط فيها الحديث عن تطور الفرد بالحديث عن تطور النوع، حتى ليصعب في كثير من الأحيان التمييز بين ديالكتيك الوعي الفردي وديالكتيك الروح الجماعي. ولعل هذا ما عناه إنجلز حينما قال إننا نجد في فنومنولوجيا هيجل ضربًا من التوازي بين «إمبريولوجيا» embryologie العقل و«باليونطولوجيا» Paléontologie العقل: بمعنى أننا نجد لديه دراسة لتطور الوعي الفردي عَبْر المراحل المختلفة، كما نجد لديه في الوقت نفسه دراسة مماثلة للمراحل المختلفة التي اجتازها الشعور الإنساني عَبْر التاريخ العام للبشرية(2). والواقع أن هيجل قد أراد أن يرسم لنا في هذا الكتاب صورة شاملة للمسار الذي اتخذته «النفس» في طريقها نحو «الروح»، مارة عبر «الوعي». ومعنى هذا أن الكتاب هو قصة تكوين الروح بصفة عامة، أو هو على الأصح رواية الثقافة الفلسفية: من حيث إنه يتتبع تطور الوعي في تخليه عن اعتقاداته الأولى من أجل الإفادة من شتى خبراته للوصول إلى وجهة نظر فلسفية سليمة، أو بالأحرى لبلوغ المعرفة المطلقة. فهل نقول مع بعض النقاد «إن وجهات النظر المتباينة (عند هيجل) إنما تقابل حالات مختلفة للعقل، ومراحل متعاقبة في تطور الروح، وإن هذه الحالات إذا أخذت ككل، لا يحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة، بل يقال عنها إنها قد بلغت

---

(1) Cf. E. Gilson: "L'Etre et l'Essence", Paris, Vrin, 1948, pp. 204-205 (Chapitre VII).
(2) F. Engels: "Etudes Philosophiques" (L. Feuerbach), Ed. Soc., p. 20.

درجة من النضج كبيرة أو صغيرة»(١)؟ هذا ما تكفل بالرد عليه هيجل نفسه حينما أضاف إلى كتابة تصديرًا جديدًا شرح لنا فيه مقصده، فأظهرنا على أنه لم يرد سوى أن يأخذ بيد الوعي الطبيعي لكي يقتاده بالتدريج نحو المعرفة الفلسفية. فالفنومنولوجيا -في أصلها- حملة على كل نزعة نسبية في المعرفة، أو هي رغبة عارمة في رفع الفلسفة إلى مستوى العلم، أو هي ثورة على كل نزعة رومانتيكية في مجال الفلسفة. وهيجل نفسه قد أكد لنا أكثر من مرة أنه قد أراد أن يحيل المعرفة التجريبية إلى معرفة فلسفية، بأن يقودنا من اليقين الحسي إلى المعرفة المطلقة(٢).

بيد أن هذا لا يمنعنا من أن نقرر مع بعض المؤرخين -من أمثال رويس مثلاً- أن هيجل حينما وصف لنا في «فنومنولوجيا الروح» قصة تطور الشعور، فإنه قد وقع تحت تأثير بعض الروايات التي كانت ذائعة في عصره مثل رواية «فيلهلم مايستر» Wilhelm Meister لجيته، أو رواية «هينريش فون أوفتردنجن» Heinrich von Ofterdingen لنوفالس Novalis. فنحن نجد في هاتين الروايتين أن «البطل» يستسلم لاعتقاده الخاص في نفسه، لكي لا يلبث أن يتحقق عبر خبراته المتعاقبة من أنه لابد له من التخلي نهائيًا عن معتقداته الأولى. ومعنى هذا أن ما كان «حقيقة» في نظره بادئ ذي بدء قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد «وهم». وبالمثل، يمكن القول بأن الوعي -في فنومنولوجيا هيجل- يتخلى عن معتقداته الأولى، عبر خبراته المتعاقبة، لكي يعتنق في النهاية وجهة النظر الفلسفية الخالصة. ولهذا يقرر رويس أن هيجل قد أراد في كتابه المشار إليه -جريًا على العادات الأدبية التي كانت سائدة في عصره- أن يروي لنا قصة تطور الروح Geist من خلال ما مر بها من تجارب، وكأن الفنومنولوجيا مجرد ترجمة لسيرة «روح العالم» Biography of the worls-spirit، وإن كانت هذه الترجمة تستعيض عن الأحداث الواقعية باستعراض ما يمر بالحياة

---

(١) «الموسوعة الفلسفية المختصرة» (ترجمة عربية بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود)، القاهرة، ١٩٦٣م، مادة «هيجل»، ص٣٩٧.

(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénoménologie de Hegel." Vol 1., p. 15.

الباطنية من مآسٍ وملاءٍ، بعد ترجمتها إلى لغة الأفكار والمقولات والغايات، بدلاً من الاقتصار على سردها كمجرد وقائع تحدث في العالم العادي"[1]. وقد أكد هيجل نفسه -في التصدير الذي كتبه لمؤلَّفه- الطابع البداجوجي للفنومنولجيا، مما جعل البعض يقرب هذا الكتاب من رواية «إميل» Emile لروسّو، خصوصًا وأن هيجل كان قد قرأ هذه الرواية في شبابه إبان مرحلة توبنجن. وقد وجد هيجل في «إميل» أول تاريخ للشعور الطبيعي في تطوره التدريجي عبر تجاربه الخاصة حتى مرحلة الحرية. ولا شك أن هيجل كان على وعي -حينما كتب الفنومنولوجيا- بأنه يحذو حذو روسّو في ربطه لتطور الفرد بتطور النوع"[2].

ومهما يكن من شيء، فقد كان ظهور كتاب «فنومنولوجيا الروح» نقطة تحوّل حاسم في مجرى تطور هيجل الروحي، إذ تأكد بكل وضوح أن موقف هيجل الفلسفي يختلف اختلافًا جذريًا عن موقف كل من كانْت، وفشته، وشلنج. حقًا لقد كانت نظرية المعرفة، أو فلسفة الوعي، هي نقطة انطلاق هيجل في هذا الكتاب، ولكن فيلسوفنا سرعان ما تخطى هذا الموقف النقدي، حينما راح يأخذ بيد الشعور الطبيعي لكي يقتاده تدريجيًا نحو العلم المطلق أو المعرفة الفلسفية. وإذا كان هيجل نفسه قد قال عن الفنومنولوجيا إنها «الجزء الأول من العلم»، فذلك لأنه قد رأى أن من شأن «المطلق» أن يتجلى للشعور، أو أن يكون هو نفسه بمثابة شعور بالذات. وعلى حين أن فيلسوفًا مثل كانْت أو فشته لم يستطع أن يخرج من مجال الظواهر، أو أن يتجاوز الفنومنولوجيا، فإن فنومنولوجيا هيجل لم تكن في الحقيقة سوى مجرد لحظة أو مرحلة فنومنولوجية في صميم مذهبه الأنطولوجي. ومعنى هذا أن هيجل لم يُقِم أية هوة أو أي تصدع بين الظاهرة والوجود، بل هو قد أقام بينهما نوعًا من الاتصال أو الاستمرار، فلم تكن الظاهرة عنده سوى وجه من أوجه الوجود، أو لحظة من لحظاته، وبالتالي فإن الفنومنولوجيا لم تكن سوى وجه من أوجه المذهب أو

(1) Royce: "Lectures on Modern Idealism." New Haven, 1919, pp. 148-149.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel.," Vol. I., 1946, p. 16.

لحظة من لحظاته[1].

١٩- والظاهر أن هيجل كان يطمع -على أثر ظهور كتابه فنومنولوجيا الروح- في الحصول على كرسي الفلسفة بجامعة يينا، ولكن المتقدمين لهذا المنصب كانوا كثيرين، فلم يلبث هيجل أن يئس من الظفر بهذا الكرسي، وسرعان ما ترك الجامعة كلها، لكي يعمل رئيسًا لتحرير إحدى الصحف المسماة باسم Gazette de Bamberg . وبقي هيجل بهذا المنصب من مارس ١٨٠٧م إلى نوفمبر سنة ١٨٠٨م. ولما كانت بروسيا -في ذلك الوقت- محتلة على يد الفرنسيين، فقد وجد هيجل نفسه مضطرًا إلى التعاون مع الحكم الفرنسي تحت قيادة نابليون. ويقول بعض المؤرخين إن هيجل كان معجبًا بنابليون إعجابًا حقيقيًا، فكان يقول عنه إنه «نفس العالم»، ولكنه كان يرى أن ما ينقص نابليون إنما هو الشعور بالمعنى الحقيقي لعمله، ومن ثم فإنه لم يقل عنه إنه «روح العالم»، بل اكتفى بأن جعل منه «نفسًا» (لا «روحًا») Geist.

وفي أكتوبر عام ١٨٠٨م استطاع هيجل -بوساطة صديقه Niethammer نيثامير الذي كان قد أصبح مفتشًا عامًا للتعليم في بافاريا- أن يحصل على وظيفة مدير لمعهد نورمبرج Nüremberg. وقد ظل هيجل يمارس وظيفته هذه بأمانة حتى عام ١٨١٦م؛ وكان فيلسوفنا -خلال هذه المدة- يشرف على تعليم الطلاب الألمان الثقافة اليونانية واللاتينية، ولم يشأ أن يدخل على المعهد الذي كان يديره تلك البدع التربوية الحديثة التي كانت قد بدأت تنتشر في ألمانيا إبان تلك الفترة. وقد كان هيجل يقوم بتدريس «المدخل إلى الفلسفة» لطلاب الفصول العليا، فكان يعمل جاهدًا في سبيل توضيح فكره وكان يبذل جهدًا كبيرًا في تكييف فلسفته مع مستوى التعليم الثانوي.

وفي ١٦ من سبتمبر سنة ١٨١١م اقترن هيجل بماريا فون توتشر Maria von Tucher ابنة أحد النبلاء المعسرين، وكانت تبلغ من العمر عشرين سنة فقط، في حين

(1) Garaudy: "Dieu est Mort; Etude sur Hegel.", P. U. F., 1962, p. 204.

أنه هو كان قد بلغ في ذلك الوقت الحادي والأربعين من عمره. وقد أنجب هيجل من هذه السيدة ولدين: الأول منهما كارل الذي أصبح فيما بعد أستاذًا للتاريخ، والثاني عمانوئيل الذي آثر الانخراط في سلك رجال اللاهوت البروتستانتي.

٢٠- وفي أثناء إقامته بنومبرج، استطاع فيلسوفنا أن يفرغ من كتابة مؤلَّفه الضخم المسمَّى باسم «علم المنطق» Wissenschaft der Logik (في ثلاثة أجزاء) خلال المدة من سنة ١٨١٢م إلى سنة ١٨١٦م. ولا شك أن هذا الكتاب هو حجر الزاوية في بناء المذهب الهيجلي كله، فهو «العمل الأكبر» Opus magnum -بلا منازع- لزعيم المثالية المطلقة في ألمانيا. وعلى حين أن فيلسوفنا كان قد أراد في الفنومنولوجيا أن يرقى بالوعي من اليقين الحسي إلى المعرفة الفلسفية أو العلم المطلق، مستندًا إلى ضرب من الترقي العقلي، نجد أنه يتخذ نقطة انطلاقه في كتاب «المنطق» من اعتراف الفكر بتطابقه مع الواقع، من حيث إن هذا الواقع لا يخرج عن كونه الصورة التي يتبدّى الفكر من خلالها لنفسه. فالفكر -في كتاب المنطق- لا يبدأ من الموضوع باعتباره حقيقة خارجية قائمة بذاتها، لكي لا يلبث أن يجعل من هذا الموضوع مجرد لحظة من لحظات الذات في نشاطها العقلي، بل هو يبدأ بأن يتعقل ذاته، لكي لا يلبث أن يتحقق من أنه إنما يخلق -عن هذا الطريق- عالم الموضوعات. وسنرى فيما بعد كيف أن هيجل قد أقام منطقه بأسره على هوية الفكر والوجود، مؤكدًا معقولية الواقع، وشفافية الوجود الخارجي شفافية عقلية كاملة أمام الفكر. وعلى حين أن النزعة الصورية قد ظلت غالبة على المنطق حتى ذلك الحين، نجد أن هيجل قد ربط في منطقه مادة الفكر بصورته، متجاوزًا بذلك كل ثنائية بين الطبيعة واللوغوس. وهكذا تحولت الميتافيزيقا القديمة -على يد هيجل- إلى منطق نظريّ أو منطق وجود، فأصبحت «المعرفة النظرية» هي «المطلق» نفسه[1]. وقد أضاف هيجل

---

(1) Hyppolite: "Logique et Existence; Essai sur la Logique de Hegel.," P. U. F., 1953, pp. 3-6.

إلى الطبعة الثانية من هذا الكتاب مقدمة هامة شرح فيها وجهة نظره في المنطق، وحرص فيها على ربط هذا الكتاب بفنومنولوجيا الروح، كما اهتمّ بنقد وجهة نظر كانْت في المنطق، وبيان أهمية المنهج الجدلي في الفلسفة... إلخ. ولا شك أن منطق هيجل -كما لاحظ بعض النقاد- إنما هو أكبر محاولة بذلت منذ عهد أرسطو لتوضيح معاني المقولات، وبيان علاقاتها بعضها ببعض، وإن كانت فكرة هيجل عن «الضرورة» قد أفسدت عليه جانبًا غير قليل من الجهد الذي قام به[1]. وسيكون علينا من بعد أن ندرس -بالتفصيل- مقولات هيجل، ونظرياته في الوجود والماهية والفكرة الشاملة على التعاقب، كما سيكون علينا أن نتعرض بالنقد لمنطقه النظريّ بصفة عامة.

٢١- ومهما يكن من شيء، فقد أسهم كتاب «المنطق» -إلى حدّ كبير- في العمل على إشهار صاحبه، فذاع صيت هيجل في الأوساط العلمية، وتوقع فيلسوفنا الخير من وراء هذه الشهرة. وكان موقف هيجل قد ساء في نورمبرج، بسبب سقوط حكم نابوليون، مما أدّى إلى حدوث ردّ فعل كاثوليكي في السلطة الحاكمة ببفاريا. وظن هيجل أن الفرصة قد سنحت له من أجل الظفر بكرسي فشته بجامعة برلين (وكان المنصب شاغرًا منذ وفاة فشته في سنة ١٨١٤م)، ولكن هيجل مع ذلك لم ينجح في الوصول إلى مآربه، فاضطر إلى قبول كرسيّ الفلسفة بجامعة هيدلبرج Heidelberg سنة ١٨١٦م، وبقى بهذا المنصب عامين استطاع خلالهما أن ينجز عملاً فلسفيًّا ضخمًا، ألا وهو «موسوعة العلوم الفلسفية». وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٨١٧م حاملة خلاصة وافية للمذهب الهيجلي كله، بما في ذلك المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. ثم ظهرت طبعة ثانية معدَّلة لهذا الكتاب عام ١٨٢٧م، كما ظهرت طبعة ثالثة حاملة لبعض التنقيحات البسيطة عام ١٨٣٠م (أي قبل وفاة

(١) «الموسوعة الفلسفية المعاصرة»، بإشراف أورمسون، الترجمة العربية (بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود) القاهرة، ١٩٦٣، (ضمن الألف كتاب)، مادة «هيجل»، ص٣٩٨.

هيجل بسنة واحدة). والمتأمّل في موسوعة هيجل يلاحظ أن هذا المجلّد الضخم قد انطوى على أدق عرض لمثالية هيجل المطلقة، فضلاً عن أنه اشتمل على الكثير من الردود الهامة على اعتراضات الخصوم. ولئن كان هيجل لم يتخلَّ -في هذا الكتاب- عن المشكلة الدينية، إلاَّ أن الملاحظ أنه قد قدَّم لنا فكره الديني بصورة مذهبية ممعنة في التجريد. وربّما كان الهدف الأسمي لهيجل من وراء هذا الكتاب هو البرهنة على أن «الروح» إنما هي الحقيقة العليا. والحق أن الجامع بين المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح إنما هو ذلك «اللوغوس» الذي يشيع في كل شيء، فيجعل الوجود كله يبدو بصورة حياة منطقية شاملة: panlogisme. ولا يختلف منطق الموسوعة اختلافًا جوهريًا عن «المنطق الكبير» (الذي كان هيجل قد نشره عام ١٨١٢م)، ولكنه ينطوي مع ذلك على بعض توضيحات هامة لطائفة من الأفكار الهيجلية، مثل فكرة «العلاقة»، وفكرة «التوسّط»، ونظرية «الماهية»... إلخ. وأما الانتقال إلى فلسفة الطبيعة فإنه يتم بمقتضى حركة «الفكر» نفسه، حين يتحقق من أنه لابد له من الخروج عن ذاته، من أجل الاستحالة إلى «طبيعة». وقد رأى بعض المفسرين في هذه الفلسفة الطبيعية تعبيرًا عن إيمان هيجل بحلول الله في صميم التاريخ الكوني، فنسبوا إليها طابعًا دينيًا، بينما ذهب آخرون إلى أنه لا موضع لفكرة الله في هذه الفلسفة الطبيعية. وعلى كل حال، فقد استهدفت فلسفة هيجل في الطبيعة لأعنف ضروب النقد، خصوصًا وأن هذه الفلسفة قد حاولت أن تستعيض عن التجربة (فيما يقول هؤلاء الخصوم) باستنباط عقلي أولي à priori. ثم تجيء في النهاية فلسفة الروح، فنجد هيجل يهتم بتحديد مفهوم «الروح» باعتبارها «شعورًا بالذات»، كما نجده يحدثنا عن صلة الروح بالحرية، وعلاقة المتناهي باللامتناهي، ودور المعرفة في تحقيق الخلاص... إلخ. وقد قسّم هيجل حديثه عن «فلسفة الروح» إلى ثلاثة أجزاء: «الروح الذاتي» (ويشتمل على ثلاثة أبواب في الأنثروبولوجيا، وفنومنولوجيا الروح، وعلم النفس)، ثم «الروح الموضوعيّ» (ويشتمل على ثلاثة أبواب في القانون،

وقواعد السلوك، والحياة الأخلاقية)؛ وأخيرًا «الروح المطلق» (ويشتمل على ثلاثة أبواب في الفن، والدين، والفلسفة). والمتأمل في كل هذه الأبواب يشعر بأن هيجل قد أراد أن يستوعب كل مظاهر الحقيقة، على اعتبار أن الحقيقة عنده إنما هي «الكل». وكذلك تبدو الفلسفة الهيجلية في هذه «الموسوعة» بصورة الفلسفة التاريخية التي لا تريد أن تتجاهل مقتضيات العصر، واثقة من أنه لا سبيل للفيلسوف بأي حال إلى تجاوز «روح العلم» على نحو ما تتبدَّى في كل حقبة من حقب التاريخ. ولكن ربما كانت النزعة الأساسية التي تتغلب على كل تفكير هيجل -في هذه الموسوعة- إنما هي نزعة «التصالح» التي تريد أن تقضي على شعور النفس بالقلق في عالم الأشياء، أو على إحساسها بالغربة في وسط موضوعات خارجية لا تتعرف على نفسها فيها. ولعل هذا ما عناه بريّيه حينما قال: إن كل فلسفة هيجل إنما هي محاولة من أجل بعث الطمأنينة في نفس الإنسان، والقضاء على حالة القلق التي تؤرق بال الإنسانية[1].

وعلى أثر ظهور كتاب «الموسوعة»، بدأ أنصار هيجل يكوّنون لأنفسهم دائرة صغيرة تضمّ سائر تلاميذ الفيلسوف، كما نجح هيجل في الحصول على صداقات الكثير من الأساتذة والمفكرين، لا في ألمانيا وحدها، بل وفي فرنسا أيضًا. وقد كان في مقدمة المعجبين بهيجل من بين رجال الفكر الفرنسي في ذلك الوقت، فكتور كوزان Victor Cousin الذي كان أستاذًا بالسوربون، وبلغ من إعجابه بهيجل أنه قدم لزيارته في ألمانيا للمرة الأولى عام ١٨١٧م، وإن يكن كوزان نفسه قد اعترف بأن كل الجهود التي بذلها، في سبيل فهم هيجل قد باءت في ذلك الوقت بالفشل!

٢٢- وفي ديسمبر من عام ١٨١٧م عرض الوزير البروسي أَلْتِنْشَايْن Altenstein على هيجل كرسي فشته بجامعة برلين، فقبل هيجل هذا المنصب في الحال، وبدأ محاضراته ببرلين في أكتوبر سنة ١٨١٨م. ومن بين الكلمات التي وردت

---

(1) E. Bréhier: "Histoire de la Philosophie Allemande." P. 120.

على لسان هيجل في المحاضرة الافتتاحية له بجامعة برلين قوله: «إن الشجاعة في الحق، والإيمان بقدرة العقل، هما الشرطان الضروريان لقيام الفلسفة. ولما كان الإنسان في صميمه روحًا (أو عقلاً) فإن في وسعه بل ومن حقه، أن يعدَّ نفسه أهلاً لأسمى ما في الوجود. ولكنْ مهما فعل الإنسان، فإنه لن يستطيع أن يكوِّن فكرة صحيحة عما ينطوي عليه عقله من عظمة وقدرة. ومع ذلك، فإنه إذا آمن بسموّ عقله، فلن يستطيع شيء أن يقف في وجه هذا الإيمان»(1). وابتداء من هذا التاريخ، حتى وفاته في ١٤ من نوفمبر سنة ١٨٣١م، ظل هيجل يدرِّس بجامعة برلين، واستطاع خلال هذه الفترة الهامة من فترات حياته أن يقوم بنشاط أكاديميّ ضخم، فكان يلقي المحاضرات في تاريخ الفلسفة، وفلسفة الدين، وفلسفة التاريخ، وعلم الجمال كما كان يشرف على الكثير من لجان المناقشات العلمية وأعمال الامتحانات، فضلاً عن اشتغاله بإعداد التقارير الرسمية... إلخ. وقد أدخل هيجل الكثير من التعديلات على برامج تدريس الفلسفة بجامعة برلين، فاستحدث بعض الموادّ التي لم يكن أحد من قبله يهتم بتدريسها، كما كان يقوم هو نفسه بتدريس عشرة دروس في الأسبوع، ولم يكن يعطي لنفسه قسطها من الراحة اللهمَّ إلاَّ خلال العطلة الصيفية حينما كان يغادر برلين للقيام ببعض الرحلات الطويلة. وهكذا زار هيجل هولندة في صيف عام ١٨٢٢م، كما ارتحل إلى فيينا صيف عام ١٨٢٤م، ومكث بباريس من شهر أغسطس إلى شهر أكتوبر ثم عاد إلى برلين للمرة الثانية من أكتوبر سنة ١٨٢٤م إلى مايو سنة ١٨٢٥م). وقد أبدى هيجل اهتمامًا كبيرًا بكل ما شاهده في باريس، كما استعاد ذكريات الثورة الفرنسية مع صديقه فكتور كوزان(2).

وكان آخر عمل فلسفي ظهر لهيجل في حياته هو كتابه المعروف باسم «فلسفة الحقوق» Grundlinien der Philosophie des Rechtes (الذي نشر عام ١٨٢١م).

---

(1) Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, vol. VIII, p. 36. (Glockner, Stuttgart, 1927-1930).

(2) A. Cresson & R. Serreau: "Hegel; sa vie, son oeuvre", Paris, P. U. F., 1955, pp. 6-7.

ولئن كانت أصول تفكير هيجل السياسيّ قد ظهرت من قبل بوضوح في كتابه الموسوم باسم «الموسوعة»، إلاّ أننا نجد هيجل يؤكد في هذا الكتاب -بكل قوة- ضرورة الاندماج في الدولة لتحقيق عملية انطواء المتناهي تحت اللامتناهي. ولم تكن الاهتمامات السياسية جديدة على الفكر الهيجلي، فقد سبق لفيلسوفنا أن كتب بحثًا هامًا عن الحق الطبيعي (سنة ١٨٠٢م)، ولكننا نلاحظ في المرحلة الأخيرة من مراحل تطور هيجل أنه قد فطن إلى ضرورة الاهتمام بالنشاط السياسيّ للإنسان، ما دامت «الدولة» هي المظهر العيني لتحقيق «الكلي المجسَّد» في صميم الواقع. ومن هنا فقد انبثق في ذهن هيجل ذلك الحلم الأفلاطوني القديم، ألا وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين «الروح» و«الواقع» على أكمل وجه. ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن اهتمام هيجل بالمشكلة السياسية قد سار دائمًا جنبًا إلى جنب مع اهتمامه بالمشكلة الدينية. وقد سبق لهيجل -في كتاباته التي أشرنا إليها آنفًا- أن تناول بالبحث علاقة الفرد بالمجمع، وضرورة التوحيد بين الأخلاقيّ والاجتماعيّ، والقيمة الروحية المطلقة للدولة، ومعنى الحرية في المجتمع السياسيّ... إلخ. ولكننا نجد هيجل يؤكد بصفة خاصة في كتابه «فلسفة الحقوق» أنه لابُدَّ للمواطن من أن يحيا في المجتمع، لا كمجرد فرد من الأفراد، بل كعضو في «كُل» عضويّ. وهنا تبدو فلسفة هيجل السياسية بمثابة محاولة شاقة من أجل العمل على تجاوز كل من «النزعة الفردية الرومانتيكية» و«النزعة الفردية العقلية»، بالاستناد إلى فكرة «السلب» التي تنطوي في نظر هيجل على دلالة إيجابية. وهيجل يدرس في هذا الكتاب مشكلة الحرية وعلاقتها بالضرورة، كما يتعرض بالبحث لمواضيع القانون والأخلاق والأسرة والمجتمع المدني والدولة، لكي يَخْلُص من كل هذه الدراسات إلى أن الدولة هي بمثابة التجسُّد الحقيقي الفعال للمثل الأعلى الأخلاقي، وأن مهمتها إنما تنحصر في معاونة الإنسان على التحرر من حالة «الاغتراب الذاتي» التي هو فريسة لها، من أجل الأخذ بيده لمساعدته على بلوغ أعلى درجة من درجات

«امتلاك الذات». ولا يقتصر فيلسوفنا على الإعلاء من شأن الدولة بوصفها الأداة الفعالة لتحقيق غاية متعالية على التاريخ، بل هو يدافع أيضًا عن الملكية وفكرة السيادة، كما نراه يوحِّد بين القانون العام والقانون الخاص، فضلاً عن اهتمامه بدراسة تقسيم السلطات، وصلة الكنيسة بالدولة والعلاقات الدولية... إلخ. ولا شك أن فلسفة هيجل السياسية قد أسهمت -إلى حدّ غير قليل- في زيادة شهرته، وتثبيت دعائم مجده، حتى لقد أصبح هيجل «فيلسوف الدولة» المعتمد في برلين، إن لم نقل المتحدث الرسمي باسم الملكية الدستورية في بروسيا. ولا غرو، فقد رأى البعض في فلسفة القانون، على نحو ما بسطها هيجل، الأصل في النظامين السياسيّ والقانوني على نحو ما سجلهما التشريع البروسيّ. ولكننا نرى -كما سنبين بالتفصيل فيما بعد- أنه على الرغم من اهتمام هيجل بفكرة السيادة، فإن ثمة اختلافات أساسية تفصل الدولة الهيجلية عن الدولة البروسية، لعلَّ أهمها وجود المحلِّفين، والاعتراف بالنظام البرلماني، القائم على التمثيل المزدوج، والأخذ بمبدأ حرية الصحافة... إلخ؛ وهي أمور لم تكن متوافرة في نظام الحكم البروسي القائم في ذلك الوقت(1). والواقع أن هيجل لم يتنازل -حتى في شيخوخته- عن إيمانه بالحرية، وإنما هو قد أراد للحرية أن تتحقق في داخل نظام سياسيّ يضمن للمجتمع عدم الوقوع في كل تلك الأخطاء التي وقع فيها رجال الثورة الفرنسية. وعلى الرغم من أن هيجل قد محا كل خلاف بين القانون الخاص والقانون العام، فإن هذا الموقف لا يبرر القول بأنه كان مجرد داعية من دعاة «عبادة الدولة»: (Statôlatrie)، أو إنه كان مجرد مدافع عن سياسة «القوة»، وإنما الواقع أن هيجل قد رأى في فكرة «الدولة» تعبيرًا عن «الوحدة العضوية» السياسية، كما أنه قد وجد في التمييز بين القانون الخاص والقانون العام مجرد عَوْد إلى المذهب السياسيّ «العقلاني». ولا ننسى أن هيجل قد أخذ على المفكر الألماني هالر Haller مذهبه في تأسيس الحق على القوة، كما أنه قد انتقد أفلاطون

(1) T. M. Knox: "Hegel and Prussianusm." Philosophy, January 1940, p. 58.

لإغفاله التام لوجهة نظر الفرد. وسنرى فيما بعد أن قيمة الدولة -في رأي هيجل- إنما تقاس بمدى نجاحها في إقامة ضرب من التطابق بين المصلحة العامة من جهة، والمصالح الفردية المتنوِّعة من جهة أخرى... حقًا إن هيجل لم يكن في يوم ما من الأيام مجرد نصير لمذهب الأحرار، ولكن من المؤكد أن فكرة الحرية قد لعبت دورًا هامًا في كل فلسفته السياسية. وقد اتخذ هيجل من هذه الفكرة دعامة متينة لتجاوز كل من «الفردية» المترتبة على «المذهب العقلي»، و«الجماعية» المتطرفة المقترنة بين النزعات الرومانتيكية(1).

٢٣- ومهما يكن من شيء، فقد بلغ هيجل ذروة مجده في الفترة التالية لظهور كتابه في «فلسفة الحقوق»، فأصبحت له مدرسة منظمة تضم بعض المفكرين الشبان من أمثال هنّنج Henning ، وجانس Gans ، وميشيليه Michelet ، وهوتو Hotho ، وبرونو باور Bruno Bauer ، وشتراوس Strauss ، وإردمان Erdmann ، وروزنكرانتس Rosenkrantz ، كما نجح في اكتساب تأييد بعض المفكرين المشهورين من أمثال مارهَيْنِيكه Marheineke (زميله في اللاهوت) وشولتسه J. Schulze (مدير التعليم العالي ببروسيا). وكانت شهرة شلنج -في ذلك الوقت- قد خبت، أو كادت، بينما كان شوبنهور مجرد «مدرِّس بلا أجر» في برلين (من سنة ١٨٢٠م إلى سنة ١٨٢٥م) لا يكاد يجد أحدًا يستمع إليه! وامتدت شهرة هيجل إلى التاريخ، فأصبح اسمه يدوِّي في الأوساط الفلسفية بفرنسا، وراح فكتور كوزان يهيب بأستاذه هيجل أن ينير الطريق أمام مواطنيه من الفرنسيين! وقد نجح هيجل -عن طريق هذه الشهرة- في إيجاد المناصب الجامعية لتلاميذه ومريديه، فكان صديقاه ألتنشتاين وشولتسه عونًا له على تعيين أنصاره في الكراسي الشاغرة بالجامعات الألمانية. ولكنْ، على الرغم من أن هيجل قد وجد في جماعة البيروقراطيين البروسيين أنصارًا

---

(1) Cf. V. Basch: "Les doctrines Politiques des Philosophies" Classiques de l'Allemagne, 1927, Paris, pp. 110-112.

متحمّسين لفلسفته، فإن كتابه في «فلسفة الحقوق» لم يَلْق من جماعة المحافظين القدماء سوى الاستنكار، فضلاً عن أن هذا الكتاب قد أثار أيضًا حفيظة أنصار مذهب الأحرار ضدَّ هيجل!

وأما من الناحية الدينية، فقد كانت آراء هيجل مثارًا للشبهات لدى الكثيرين: إذ كان رجال البلاط الملكيّ يشكّون في إخلاصه الديني، كما كان الكثيرون من رجال الديانة البروتستانتية يتهمونه بالإلحاد! ومن هنا فقد نشطت الحركات المناهضة لفلسفته، لا في الجامعة وحدها، بل وفي الأوساط الدينية والسياسية. والظاهر أن هذه الحركات قد عملت على الحدّ من نفوذه الرسمي في الأيام الأخيرة، بدليل أن الحملات الموجهة ضده قد اتخذت شكلاً منظمًا في صميم جامعة برلين. ولم يقتصر خصومه على اتهامه بوحدة الوجود، وإنكار خلود النفس، وإنما كانوا يسخرون من «المطلق» الذي كان ينادي به كما كانوا يهزأون من كل تفكيره الديني أيضًا. ولعلَّ هذا هو السبب في أن هيجل لم ينجح في الظفر بمنصب العضوية بأكاديمية برلين، فضلاً عن أنه لم يستطع أن يحصل على مساعدة رسمية من جانب الدولة للمجلة الفلسفية التي كانت تُصدرها مدرسته. وقد روى لنا الشاعر الألماني هيني Heine (الذي كان تلميذًا لهيجل في الفترة من سنة ١٨٢١م إلى سنة ١٨٢٣م) أنه كان يتحدث يومًا إلى أستاذه هيجل عن الثواب والعقاب في الحياة الأخرى، فما كان من هيجل سوى أن ابتدره بقوله: «أتريد أن تحصل على مكافأة، لأنك اعتنيت يومًا بوالدتك المريضة، أو لأنك لم تدس السمَّ (في يوم ما من الأيام) في طعام أخيك»؟[1]... وكذلك روي لنا فكتور كوزان أن هيجل رأى يومًا -أمام كنيسة كاثوليكية بمدينة كولونيا- أحد الباعة الذين يبيعون المداليات المقدسة، فاستشاط غضبًا لهذا المنظر وراح يقول لصديقه كوزان: «انظر إلى ديانتكم الكاثوليكية، وإلى المناظر التي تقدّمها لنا! لكم

(1)) Heinrich Heine: "Memoirs From His Works, Letters and Conversations," ed. By G. Karpeles, N. Y., 1910, I., p. 114.

أودّ أن أرى بعينَيْ رأسي –قبل موتي– اختفاء كل هذه المناظر المشينة»! وأما ميشليه، فإن يحدثنا عن إله هيجل، ثم يعقب على ذلك بقوله: «ولكنْ، ما كانت هذه يومًا عبادة أمهاتنا الصالحات»! ومع ذلك، فقد وجد بعض المفسّرين في كل الفلسفة الهيجلية مجرد نزعة لاهوتية بروتستانتية، كما أكد آخرون أن إله هيجل لم يكن قط حقيقة مجردة أو جوهرًا بسيطًا خالصًا(1)...

٢٤– وعلى كل حال، فقد كانت شهرة هيجل سببًا في تكاثر أعدائه، وتزايد الحملات عليه، وكان شوبنهور في مقدمة المفكِّرين الألمان الذين حملوا على المثالية المطلقة وسخروا بزعيمها. ومع ذلك فقد استمر هيجل في نشاطه العلمي، وكان يتأهب لإصدار طبعة جديدة من كتابه «فنومنولوجيا الروح» وكتابه «علم المنطق»، حينما أصيب بوباء الكوليرا (الذي كان قد انتشر في صيف وخريف عام ١٨٣١م)، ولم يمهله هذا المرض الخبيث، فمات في الرابع عشر من نوفمبر سنة ١٨٣١م. ولم يكن أحد ينتظر للفيلسوف مثل هذه النهاية المفاجئة، فكانت وفاته حدثًا فاجعًا اهتزت له الأوساط العلمية، لا في ألمانيا وحدها، وإنما في العالم الأوروبي كله. ولم يلبث أصدقاؤه ومريدوه أن كوَّنوا لأنفسهم جماعة خاصة أخذت على عاتقها نشر سائر المخطوطات التي تركها الفيلسوف، مع العناية بجمع محاضراته التي كان قد ألقاها على طلاّبه بجامعة برلين، فظهرت له بعد وفاته ثمانية مجلدات تضم محاضراته في «فلسفة التاريخ»، و«علم الجمال» (في ثلاثة أجزاء)، و«فلسفة الدين»، و«تاريخ الفلسفة». ولم تنشر كتابات هيجل المتقدمة –وهي تلك الدراسات التي أشرنا إليها عند عرضنا لتطوره الروحي في مرحلة الشباب– إلاَّ في مطلع القرن العشرين، حينما ظهرت لأول مرة في عام ١٩٠٧م «كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة»، تحت إشراف هرمان نوهل Hermann Nohl. ولم يلبث الناشرون أن اهتموا بمقالات هيجل ورسائله، تضمها الآن أعماله الكاملة حوالي ثلاثين مجلدًا.

---

(1) Jean Wahl: "Le Malheur de la Comscience, etc." 2 éd., 1951., p. 102.

وأما المدرسة الهيجلية نفسها فقد انقسمت بعد وفاة زعيمها إلى جناحين: جناح يميني عاد إلى النزعة التأليهية التقليدية، وحاول أن يطبع الفلسفة الهيجلية كلَّها بطابع لاهوتيّ بروتستانتي، وجناح يساري متطرف استغلَّ ما في الفلسفة الهيجلية من نزوع واضح نحو وحدة الوجود، وانتهى في خاتمة المطاف إلى نزعة إلحادية صريحة، وهؤلاء هم الهيجليون الشبان الذين برز منهم شتراوس Strauss وفويرباخ Feuerbach وكارل ماركس Karl Marx. ثم ظهر الاهتمام بدراسة الفلسفة الهيجلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بألمانيا، فبرز من أتباع هيجل تسلر Zeller وإردمان Erdmann وفيشر Fischer ، وكلهم مؤرخون ممتازون للفلسفة. وانتقلت الهيجلية بعد ذلك إلى كل من إنجلترا وأمريكا، فتأثر بها وب. بوزانكيت B. Bosanquet ، وف. هـ. برادلي F. H. Bradley، وج.م. ماكتجارت G. M. Mac Taggart ، وجوزيا رويس Josia Royce وغيرهم. وأما في إيطاليا فقد أخذ كروتشه Groce على عاتقه تطوير التقليد الهيجلي، فاتخذ من الهيجلية موقفًا توفيقيًّا Eclectique وراح يميز في داخل هذه الفلسفة بين «ما بقى حيًّا وما أصبح في خبر كان»! وأما في فرنسا، فقد تأثر بهيجل مفكرون عديدون من أمثال رينان Renan ، وفاشيرو Vacherot ، وهاملان Hamelin. ولم تلبث فلسفة هيجل أن أثارت اهتمام مؤرخي الفلسفة من الفرنسيين، فظهرت عنها الكثير من الدراسات القيمة على يد كل من جان فال Jean Wahl، وباش Basch، وكوجيف Kojève ، ونيلّ Niel ، وهيبّوليت Hyppolite وغيرهم. واهتم الباحثون المحدثون (في كل من فرنسا وألمانيا) بدراسة المرحلتين الأوليين من مراحل تطور هيجل الروحي، فظهرت أخيرًا دراسات عديدة عن كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة، وكتابه المشهور «فنومنولوجيا الروح». ولا زالت فلسفة هيجل -بوجه عام- تستثير اهتمام الشراح والمفسّرين في كل أرجاء العالم شرقًا وغربًا..

□□□

الفصل الثاني
مصادر الفلسفة الهيجلية

٢٥- قلنا في ختام عرضنا لفلسفة كانْت إنه «سيكون لنا عَوْد إلى كانْت -إن شاء الله- في كتب أخرى من هذه السلسلة نتعرض فيها لدراسة «عبقريات فلسفية» أخرى تكوَّنت مذاهبها في أحضان الفكر الكانتي»[1]. والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن هو: هل يحق لنا أن نقول عن الفلسفة الهيجلية إنها قد تكوَّنت في أحضان الفكر الكانتي؟ أو بعبارة أوضح: هل يصحّ لنا أن نجعل من هيجل مجرد تلميذ من تلاميذ كانت؟ إننا لو عدنا إلى المراسلات التي تبادلها هيجل مع زميله شلنج في مرحلة مبكرة من مراحل تطوره الروحي، لوجدنا أنه كان يشيد بالثورة الكوبرنيقية التي قام بها كانْت، لأنها -في نظره- قد نجحت في جعل نظرية المعرفة تقوم أساسًا على الذات، لا على الموضوع. وهو يضيف إلى ذلك قوله: «إنني أتوقع أن يُحدث مذهب كانْت -بعد استكمال تطوره على أسمى وجه- ثورة كبرى في ألمانيا: ثورة تتخذ نقطة انطلاقها من المبادئ التي تم وضعها حتى الآن، لكي تعمد إلى تطويرها وصبغها بصبغة كلية عامة، تمهيدًا للعمل على تطبيقها على المعرفة القائمة كلها»[2]. وواضح من هذا الخطاب الذي كتبه هيجل في عام ١٧٩٥م أن هيجل كان ينظر إلى «الفلسفة الكانتية» على أنها تصلح نقطة انطلاقٍ لثورة فكرية كبرى يمكن أن تحيل الفلسفة إلى نسق عقليّ متكامل أو علم كليّ شامل.

فإذا ما انتقلنا إلى الدراسة الهامة التي كتبها فيلسوفنا في العام نفسه (سنة ١٧٩٥م) عن «حياة المسيح»، لمحنا لدى هيجل تأثرًا واضحًا بفلسفة كانت، حتى لقد زعم دلتاي Dilthey أن هيجل لم يكتب هذه السيرة إلا تحت تأثير قراءاته لكانت.

---

(١) زكريا إبراهيم: «كانت أو الفلسفة النقدية» (مجموعة عبقريات فلسفية)، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٣٤٢.
(2) "Briefe von and on Hegel," éd. Lasson, t. I., p. 26.

ولئن كنا قد اختلفنا مع دلتاي في هذا الحكم، إلاّ أنه من المؤكد أن هيجل كان مشغولاً -خلال تلك الفترة من فترات حياته- بقراءة «الدين في حدود العقل»، مما جعله يتأثر -إن من حيث يدري أو من حيث لا يدري- بتصوير كانت لشخصية المسيح. وعلى الرغم من أن هيجل لم يعتبر نفسه في يوم من الأيام مجرد تلميذ من تلاميذ كانت، إلا أننا نراه يقرر بصراحة في الجزء الأول من كتابه الموسوم باسم «علم المنطق»: أن فلسفة كانت... إنما تمثل الدعامة التي قامت عليها الفلسفة الألمانية الحديثة، ونقطة الانطلاق التي بدأت منها».(1) ولا غرو، فقد نظر هيجل إلى كانت على أنه المؤسس الحقيقي للمثالية الحديثة، وبالتالي فقد اعتبره بمثابة الأب الروحي لمذهبه المثاليّ المطلق. وهيجل يمضي إلى حد أبعد من ذلك فيقول في «موسوعة العلوم الفلسفية» إن مبدأ «استقلال العقل» الذي زادت به الفلسفة الكانتية إنما هو المبدأ العام الذي يجب أن تقوم عليه الفلسفة بأسرها(2). ومعنى هذا أن هيجل قد وجد في شخص كانْت الباعث الحقيقي لحركة المثالية في الفكر الألماني الحديث، إن لم نقل في الفلسفة الحديثة كلها.

بيد أن هيجل -فيما يظهر- قد قصر الجانب الأكبر من اهتمامه (في مرحلة الشباب) على دراسة فلسفة كانت العملية، بدليل أننا نراه يشيد بثورة كانْت النقدية في مجال الأخلاق، فضلاً عن أننا نجده يعدّ الشعور الأخلاقي بمثابة الشعور الوحيد الذي يتحقق فيه (عند كانْت) التطابق التام بين الشعور بالذات والشعور بالموضوع. هذا إلى أن كانْت حينما جعل من الأخلاق ومستلزماتها النظرية حجر الزاوية في تصوره للعالم، فإنه قد جعل من «الوجود» مجرد مصادرة، أو فعل، أو ناتج، هو ثمرة لحرية الذات الخلاّقة. ومن هنا فإن هيجل ينسب إلى كانْت أنه كان أول من استطاع أن يكتشف هوية الذات والموضوع، وبالتالي فإن الفضل في قيام «الفلسفة النظرية»

---

(1) Hegel: "Science de la Logique," t. I., Aubier, 1947, p. 49 (note).
(2) Hegel: "Encyclopédie des Sciences Philosophiques," § 60, Remarque.

إنما يرجع إليه[1]. ولكنَّ هيجل سرعان ما يأخذ على كانْت أنه لم يستطع أن يظل مُخلصًا حتى النهاية لهذا المبدأ، فبقيت «الفلسفة النظرية» عنده مجرَّد «مصادرة» يستلزمها العقل العملي، دون أن ينجح كانْت نفسه في تحقيقها. ومع ذلك، فإن عظمة كانْت -في رأي هيجل- قد تجلَّت في تطبيقه للفكرة الأخلاقية على المعرفة، إيمانًا منه بأن ثمة هوية بين ماهية الواجب أو «ما ينبغي أن يكون» من جهة، وبين ماهية الذات المفكرّة المريدة من جهة أخرى. ولا شك أن كانْت -حينما جعل الحقيقة رهنًا بالإنسان- فإنه قد جعل من الحرية البشرية المبدأ الأول الذي تقوم عليه نظرته الكونية الشاملة، وكأن النقد الكانتي هو مجرد تأكيد للنزعة الإنسانية في أعمق صورها[2]. وهكذا وجد هيجل في إيمان كانت باستقلال الذات وأولويتها المطلقة، ما يؤيد الحملة التي أراد أن يشنها (في صباه) على العنصر الوضعي من عناصر الدين بصفة خاصة، والوجود البشري بصفة عامة. ولعلَّ هذا ما حدا بهيجل إلى القول بأنه «ليس للقانون من مصدر سوى الإنسان نفسه»[3].

٢٦- ولو أننا عدنا إلى «فنومنولوجيا الروح» (الجزء الثاني) لوجدنا أن هيجل يكرّس الصفحات الطويلة من فصله الموسوم باسم «الروح» لدراسة الأخلاق الكانتية. وهنا نجده يحدثنا عن «النظرة الأخلاقية إلى العالم»، فيقدم لنا فلسفة كانت العملية بصورة نظرة شاملة إلى الكون: نظرة يتخذ فيها الوعي البشري «مُطْلَقَهُ» من الواجب المحض، وكأن «المطلق» إنما هو ذلك الجهد المستمر الذي تبذله الذات للاستقلال عن الطبيعة المحسوسة. وهيجل يرى في مصادرات العقل العملي جزءًا لا يتجزأ من هذه «النظرة الأخلاقية إلى العالم»، لأنه يلاحظ أن كانت حريصٌ على تأكيد الروابط القائمة بين الفضيلة والطبيعة، أو بين النظام الأخلاقي ونظام العالم. ولكن كل الجهد النقدي الذي قام به كانت إنما كان يهدف أولاً وبالذات نحو فصل

---

(1) Hegel: "Différence du Système de Fichte et du système de Schelling," pp. 80-85.
(2) Cf. Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel.", 1962, p. 121.
(3) Hegel: "L'Esprit du Christianisme et son destin," p. 60.

الحرية عن الطبيعة، فكيف يجيء كانت في مصادراته العملية لكي يجعل من انسجام الأخلاقية مع الطبيعة الموضوعية الشرط الضروريّ لقيام المسلَّمة الأولى؟ ألم تقم الأخلاق الكانتية منذ البداية على فكرة صراع الحرية ضد الطبيعة، وتعارض العقل مع الحساسية؟ فكيف يتناسى كانت هذه الحقيقة الأولية، لكي يعلن في مصادراته توافق الحساسية مع العقل، وتطابق الطبيعة مع الحرية؟ أليس في صميم الفلسفة الكانتية إذن تناقض جذري يقضي على روح «النقد» نفسه؟

لقد سبق لهيجل في دراسته المسماة باسم «روح المسيحية ومصيرها» أن تعرض لنقد الأخلاق الكانتية، بحجة أنها أخلاق صورية تقوم على فكرة «الواجب» فتضع القانون في مقابل الحياة، وتجعل من الحرية الأخلاقية عبودية باطنية يخضع الإنسان بمقتضاها لضرورة ذاتية محضة، ثم انتهى من نقده لهذه الأخلاق إلى القول بضرورة تجاوز الثنائية القائمة على تعارض الفرديّ مع الكليّ. وأما في كتاب «فنومنولوجيا الروح» فإننا نجد هيجل يتوسع في نقده للأخلاق الكانتية، لكي يتوقف عند كل مصادرة من مصادرات العقل العملي، مُبيِّنًا لنا -بالتفصيل- تناقضها مع روح الأخلاق الكانتية. وآية ذلك أننا نجد كانت الذي رفض فكرة «السعادة» يعود إليها من جديد في مصادرته الأولى، لكي يتصوَّرها على طريقة الفلاسفة النفعيين والتجريبيين، جاعلاً منها مجرد إشباع للرغبات، وكأن الأخلاق تستلزم بالضرورة تحقق مثل هذه السعادة الرخيصة المبتذلة! وأما المصادرة الثانية، فإنها تسلّم بضرورة تحقق خلود النفس، حتى يتسنى للموجود المحسوس أن يحقق تقدمًا لا نهائيًا يضمن له التطابق مع الإرادة الأخلاقية الخالصة. ولكنْ، إذا كانت الأخلاق الكانتية قد أقامت منذ البداية تعارضًا جذريًا بين الحساسية والواجب، فكيف يمكن أن نفترض وجود «درجات» للكمال؟ ألا يقرر كانت انعدام أي حد مشترك بين الحساسة والواجب، فكيف يعود فيقول بإمكان قيام انتقال تدريجي من الواحد إلى الآخر؟ وإذن أفليس الأدنى إلى الصواب أن نجعل من «الكمال» مجرد مثل أعلى غير قابل

للتحقق بالفعل، حتى لا يَقْضِي -بتحققه- على الشعور الأخلاقي نفسه؟ وأما المصادرة الثالثة فإنها -في رأي هيجل- أكثر المصادرات تناقضًا، لأنها تفترض وجود ضمير آخر غير ضمير الفاعل الأخلاقي، ألا وهو ضمير المشرِّع الأسمي الذي يحدد الواجب ويفرض القانون. ولا شك أن ههنا انتقالاً واضحًا من الأخلاق إلى الدين، لأن كانْت يجعل من جميع الواجبات مجرد وصايا إلهية قد فرضها علينا «ذلك المشرِّع الأسمي للعالم». ومعنى هذا أنه لابدَّ لنا من افتراض وجود ضمير آخر يكون بمثابة الضامن لأخلاقية أفعالنا، ومثل هذا الازدواج لابدَّ من أن يفضي في خاتمة المطاف إلى قيام ثنائية بين العقل المتناهي والعقل المتناهي"[1].

٢٧- والحق أننا لو أمعنا النظر إلى الفلسفة الكانتية، لوجدنا أنها حافلة بالثنائيات: ثنائية الحساسية والعقل، ثنائية الضرورة والحرية، ثنائية الظاهر والباطن، ثنائية الظاهرة والشيء في ذاته، ثنائية الطبيعة والواجب... إلخ. وقد فطن كانت إلى هذه الثنائيات العديدة، فحاول عن طريق «مصادرات العقل العملي» أن يعمد إلى حلّها، ولكنَّ هذا الحل نفسه لم يلبث أن قضى على روح الفلسفة النقدية، إذ قضى على أولوية الذات واستقلال العقل، في سبيل مبدأ متعالٍ هو في الحقيقة مجرد مزيج من الطبيعة والعقل. وحين جعل كانت من الله موجودًا أسمى يعلو على العقل، فإنه في الحقيقة قد افترض وجود كائن مفارق تستلزمه الأخلاق، دون أن يكون في وسع العقل أن يعرفه، وكأنما هو عالم معقول يقف وجهًا لوجه أمام العقل!

وعلى حين أن كل جهد كانت قد انحصر منذ البداية في إثبات عدم وجود أي مبدأ متعال فيما وراء «الوعي الترنسندنتالي»، نجد أن مصادرات الأخلاق قد اضطرته إلى التسليم بوجود حقيقة مفارقة تعلو على هذا الوعي. ولكن الفضل يرجع إلى كانْت مع ذلك في تقرير أولوية الذات، فهو الأب الروحي للمثالية الحديثة

(1) Hegel: "La Phénoménologie de L'Esprit," t. II., pp. 148-150 & Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénoménologie," t. II., 1946, pp. 453-474.

التي تعطي الصدارة للفكر على الوجود، ولو أنَّ هيجل يأخذ على كانْت أنه لم يستطع أن يتجاوز المثالية الذاتية، فلم يدرك أن المعرفة التي يُحصِّلها الروح عن ذاته ليست مجرد تعبير عن «الروح الذاتي»، بل هي تعبير عن «الروح المطلق».

وإذا كان بعض الباحثين -من أمثال هيبُوليتْ- قد وجدوا في نقد هيجل للأخلاق الكانتية نقدًا عامًا للفلسفة الكانتية كلها، بدليل أن هيجل قد أخذ على الفلسفة الكانتية أنها بدلاً من أن تنتهي إلى جعل المعرفة بالذات معرفة بالوجود، كما تقضي بذلك المثالية النظرية، انتهت إلى افتراض وجود «ذات» أو «إنية» عليا، هي فيما وراء «الذات» أو «الإنية البشرية»[1]؛ فإن هذا لا يمنعنا من القول بأن هيجل لم يتعرض صراحةً لنقد فلسفة كانْت النظرية، إلاَّ في كتابه «علم المنطق» وكتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». وقد سبق لهيجل أن تعرَّض لمناقشة بعض قضايا «نقد العقل الخالص» في دراسته المسماة باسم «الإيمان والمعرفة» سنة ١٨٠٢م، ولكنه اقتصر في هذه الدراسة على الإشادة بنظرية كانْت في «المخيلة» من حيث هي حلقة الاتصال بين الكثرة التجريبية ووحدة الإدراك، دون أن يفطن إلى قيمة «نقائض العقل» في صميم الفلسفة الكانتية، باعتبارها محور الارتكاز في كل «الديالكتيك الكانتي»[2].

وأما في «علم المنطق» فإنَّ هيجل ينص صراحة على أن كانْت كان أول فيلسوف (في الفكر الحديث) استطاع أنْ ينسب إلى «الجدل» -أو الديالكتيك- مكانة كبرى، باعتباره المنهج الضروريّ للعقل. وعلى حين أن الأسبقين كانوا يعتبرون «الجدل» مجرد فنٍّ خدَّاع يُراد به التلاعب بالتصوّرات، أو مجرد حيلة عقلية يُقْصَد من ورائها إلى البرهنة على صحة بعض القضايا الخاصة، نجد أن كانْت -فيما يقول هيجل- قد ردَّ للجدل اعتباره، فجعل منه طريقة مشروعة للبرهنة العقلية. حقًا إن الأساليب الديالكتيكية التي اصطنعها كانت في حديثه عن نقائض العقل الخالص لا

(1) Hyppolite: "Genese et Structure de la Phén. de Hegel.," vol. II., Paris Aubier, 1946, pp. 467.

(2) M. Gueroult: "Sur l'Antithétique de la Raison Pure;" article dans la "Revue de Métaphysique et de Morale" 1931, p. 148.

تجعله أهلاً للكثير من المديح (على حد تعبير هيجل)، ولكـنَّ كانـت قـد اسـتطاع أن يكشف لنا بوضوح عن «موضوعية الظاهر» فضلاً عن أنه قـد أظهرنـا عـلى ضرورة التناقض، ومن ثم فإنه قد نجح في إبراز العنصر السلبي الماثـل في صـميم المقـولات باعتبارها تحديداتٍ للفكر. ونحن نعرف كيف أن كانت قد اقتصر عـلى القـول بـأن العقل يعمد إلى تطبيق هذه التحديدات على الأشياء في ذاتهـا، فلـيس بـدْعًا أن نجـد هيجل يأخذ على الجدل الكانتي طابعه السلبيّ المحض، وكأن كل مـا أراد كانـت أن يقوله هو أنه ليس في استطاعة العقل معرفة اللامتناهي! ومثل هذه النتيجة إنما هي – في رأي هيجل- العجب العُجاب: لأنه إذا كان اللامتناهي إنما هو «العقـليّ»، فكـأنَّ كانْت يريد أن يُقْنعنَا بأن «العقل» عاجز عن معرفة «العقليّ»(١)!

بَيْدَ أن هيجل مع ذلك يشيد في كتابه «علم المنطق» بالجهد الذي بذله كانْـت في سبيل وضع «منطق ترنسندنتالي» في مقابل «المنطق العام» الذي كان سائدًا حتى ذلك الحين. وما يميز هذا المنطق الجديد أنـه يتنـاول بالبحـث تلـك التـصورات المتعلقـة «أوليًـا» A priori بالموضـوعات، فهـو يـدرس مفـاهيم مرتبطـة بمـضمون المعرفـة الموضوعية، ومن ثم فإنه يمتاز باشتماله على قواعد الفكر المحض. هذا إلى أن المنطـق الترنسندنتالي إنما يَرْقَى إلى أصول معرفتنا، من حيث أن هذه الأصول مبادئ أولية لا سبيل إلى ردِّها أو نسبتها إلى الموضوعات. وكل أصالة كانْت –فيما يقول هيجل- إنما تتجلى في ربطه للمقولات بالأنا الذاتي أو «الـشعور بالـذات». ولكـن كانـت يـسلم بوجود «شيء في ذاته» خارج عن نطاق الوعي المفكـر، وكـأنَّ في الإمكـان أن يكـون ثمة موجود خارج عن الفكر، وغريب عليه تمامًا، في حين أن مثل هذا التجريد الذي يطلق عليه كانت اسم «الشيء في ذاته» ليس إلاَّ ناتجًا للفكر نفسه، أعنى أنه من فعـل الفكر الذي يقوم بعملية «التجريد»(٢).

(1) Hegel: "Science de la Logique," vol. I., trad. franç., pp. 42-43.
(2) Ibid., vol. I., trad. franç., pp. 49-50.

حقًا إن هيجل يعترف لكانْت بالفضل العظيم، لأنه خلّصنا من مادية لُوكْ وميتافيزيقيا فولف، ولكنه أقام مكانهما «مثالية ترنسندنتالية» تجعل من الذات مبدأ مجرَّدًا خاويًا... والواقع أن هذه المثالية الذاتية -فيما يقول هيجل- لم تستطع أن تتجاوز واقعة تحدد الذات بفعل الموضوع، أو العالم المتناهي، وبالتالي فإنها قد قنعت بالتغيير من صورة ذلك الحدّ الذي يَمْثُل أمامها وكأنما هو المطلق، فأحالت صورته الموضوعية إلى صورة ذاتية، وجعلت منه مجرَّد تحديدات في نطاق الذات أو «الأنا».(1) ومعنى هذا أن «الشيء في ذاته» الذي تضعه «الذات» في مقابلها إنما هو في الحقيقة مجرد شبح وهميّ. وليست كل متناقضات «نقد العقل النظريّ» -فيما يقول هيجل- سوى مجرد نتائج ترتبت على هذه المثالية الذاتية المتطرفة.

٢٨- وهيجل يأخذ على كانْت -في موضع آخر- أنه راح يبحث عن قيمة القوة العارفة عندنا، قبل أن يعرف شيئًا على الإطلاق، وكأنما هو قد أراد أن يتعلم السباحة دون أن يقذف بنفسه إلى الماء! وتبعًا لذلك فإن النقد الكانتي ينطوي على تناقض، لأنه ما دام النقد إنما يعني معرفة المعرفة، فكأننا هنا بإزاء «معرفة» نريد لها معرفة أخرى لمعرفتها، وهذا دَوْر. وإنه لمن التعسُّف أن يحاول المرء، ابتداء من أية معرفة من معارفنا، تمييز ما فيها من عنصر ذاتي، عما فيها من عنصر موضوعي قائم في استقلال تام عن معرفتنا، لأن مثل هذا العنصر الأخير -إن وجد- لن يكون إلاً عَدَمًا هيهات لنا أن نقول عنه أي شيء! ولهذا يؤكد هيجل -مرة أخرى- أن فكرة «الشيء في ذاته» إنما هي فكرة وهمية خاوية تمامًا: لأنها تحاول أن تعبّر عن الحقيقة الخارجية بعد أن نكون قد استبعدنا منها كل ما نعرفه عنها. ولا شك أن هذا الفصل المزعوم بين «مادة» المعرفة و«صورتها» هو الذي اقتاد بعض المناطقة القطعيّين إلى القول بأن «مادة» المعرفة تمثل عالمًا مكتملاً قائمًا بذاته خارج الفكر، وأن «الفكر» بالتالي هو في حدّ ذاته وعاء فارغ أو صورة خالية من كل مضمون! وفات هؤلاء

(1) Hegel: "Science de la Logique." vol. II., trad. franç., p. 130.

الفلاسفة أن التصور ومادته، أو «الذاتي» و«الموضوعي» إنما هما عنصران مرتبطان – في شعورنا – أوثق ارتباط، دون أن يكون في الإمكان عزل أحدهما عن الآخر، اللهمَّ إلا على سبيل التجريد[1].

ويعود هيجل إلى مناقشة المشكلة النقدية في مقدمة المنطق الصغير (بكتابه موسوعة العلوم الفلسفية) فيقول إن موقف الفكر من الحقيقة الخارجية (الموضوعية) لا يخرج عن ثلاثة احتمالات: فإما عَوْد إلى الميتافيزيقا التقليدية، وإما أخذ بالمذهب التجريبي والنزعة النقديّة الكانتية، وإما تسليم بالحدس المباشر. ولا موضع للرجوع إلى الميتافيزيقا التقليدية: لأن هذه الميتافيزيقا لا تخرج عن كونها تصوّرًا قَطْعيًّا (دوجماطيقيًّا) يبدأ من الوقائع المعقولة باعتبارها «معطيات»، دون أن يستطيع الانتقال بعد ذلك إلى تفسير صحيح للذات التي تعرف تلك المعطيات، ما دام العالم موجودًا من ذي قبل بوصفه حقيقة تامة مكتملة، خارجة تمامًا عن كل تدخل من قبل الذات! والمذهب التجريبي يشترك مع هذه الميتافيزيقا التقليدية في التسليم بوجود عالم مكتمل قائم بذاته من ذي قبل، ولكنه يختلف عنها في أنه ينسب إلى هذا العالم طابعًا حسيًا، فيُعده حقيقة تجريبية، لا حقيقة معقولة. وأما فلسفة كانت النقدية فإنها قد ثارت على هذين المذهبين القطعيين المتعارضين، دون أن تنجح في التغلب على الثنائية المشتركة بينهما، ألا وهي ثنائية الذاتية والموضوعية. حقًا لقد حاول كانْت أن يستعين بالمخيلة الترنسندنتالية (باعتبارها صورة من صور نشاط الفكر) من أجل إقامة ضرب من الاتصال بين «الأنا المجرَّد» من جهة، وبين «الشيء في ذاته» من جهة أخرى، ولكنه لم ينجح مطلقًا في الربط بين ما تصوّره منذ البداية مستقلاً قائمًا بذاته. والحق أن «الشيء في ذاته» إنما هو تجريد أجوف يَنْدُّ عن كل تفكير، وبالتالي فإنه ليس في وسعنا أن نقول عنه أي شيء على الإطلاق. وليس «الشيء في ذاته» سوى أفقٍ عقليٍّ يبدو وكأنما هو هدف يصوّب نحوه الفكر كل ذخيرته، في حين أنه في الحقيقة مبدأ باطن في هذا الفكر، لأنه لو كان شيئًا منيعًا لا

(1) Hegel: "Science de la Logique," vol. I., trad. franç., pp. 28-29.

سبيل للفكر إلى بلوغه على الإطلاق، لما كان له أدنى وجود بالنسبة إليه. ولهذا يقرر هيجل -في موضع آخر- أن «الشيء في ذاته» لا يمكن أن يكون شيئًا آخر بالنسبة إلينا سوى المفهوم الموجود لدينا عنه. ومعنى هذا أن ما يسمّيه كانت باسم «الشيء في ذاته» إنما هو ما يقبل أن يكون «شيئًا بالقياس إلينا»؛ والمشكلة إنما تنحصر في العمل على إثراء المعرفة الموجودة لدينا عنه. والخطأ الذي وقع فيه كانت أنه قد أحل للتجريد الأجوف للشيء في ذاته محل المسار الحيّ لمعرفتنا البشرية في سعيها المستمر نحو تعمُّق الأشياء.

وقصارى القول أن هيجل لا يرى في «الشيء في ذاته» سوى محض تجريد أجوف، في حين أنه لابد للتجريدات من أن تتجاوب مع الماهية. وعلى الرغم من أن «كانت» لم يستطع أن يقيم أية وحدة ديالكتيكية بين الفكر والوجود، إلاَّ أنه قد أدَّى خدمة كبرى للفلسفة النظرية حينما جعل من «الذات» المبدأ المطلق لكل معرفة، وحينما رفض كل «معرفة مباشرة» لا تقوم على أي «حد أوسط» أو على أية «علاقة». ولا شك أن بداية العلم الصحيح إنما هي -فيما يقول هيجل- نبذ القول بالحدس المباشر، فإن مثل هذه الدعوى لا تخرج عن كونها دعوى عفوية gratuite لا أساس لها ولا دليل عليها، وبالتالي فإنها لا تنطوي على أية صبغة علمية أو فلسفية، ما دام العلم بطبعه إنما يقوم على المعرفة غير المباشرة[1].

٢٩- والحق أنّ اتجاه هيجل نحو كانت قد اتسم (ابتداءً من سنة ١٨٠٠م) بنزوع واضح نحو تثبيت دعائم الفلسفة باعتبارها «علمًا». وقد سبق لهيجل -في خطاب بعث به إلى زميله شلنج- (في ٢ من نوفمبر سنة ١٨٠٠م) أن أعرب عن رغبته في التخلي عن سائر النزعات الدينية والميول الصوفية من أجل إشباع نزوعه نحو «العلم» ورغبته في إقامة نَسَق عقليّ. ولم تكن ثورة هيجل على ياكوبي Jacobi (في تلك الفترة) سوى مجرد تعبير عن نزوعه نحو التغلب على كل عنصر وجداني

---

(1) Hegel: "Encryelopédie des Sciences Philosophiques," § 6, R. (& Logique, vol. I., p. 17.)

صرف، من أجل إقامة «علم» بمعنى الكلمة. ثم لم يلبث هيجل أن وجد لدى كانْت اهتمامًا كبيرًا بتأسيس علم المنطق، واستنباط المقولات، وتحديد عددها تحديدًا دقيقًا، وتقسيمها إلى مقولات رياضية ومقولات ديناميكية، ثم تقسيم كل فئة من فئات المقولات تقسيمًا ثلاثيًا يجعل من النوع الأخير منها مجرد مركب (أو مؤلف) من النوعين الآخرين، وإبراز فعل «الذهن» (أو الفهم) في تحقيق هذا «التركيب» أو «التأليف»... إلخ. وكل هذه الآراء قد أقنعت هيجل بضرورة العمل على تأسيس نسق علمي يقوم على «مبادئ أولية»، خصوصًا وأنه قد وجد عند كانت اهتمامًا كبيرًا بالطابع الديالكتيكي للذهن (أو الفهم) في عملية التأليف التي يقوم بها، مما سيكون له تأثير كبير على الفكر الهيجلي من بعد. والواقع أن التفرقة الثنائية بين «ما هو رياضي» و«ما هو ديناميكي» سوف تستحيل من بعد عند هيجل إلى تفرقة ثنائية بين «الوجود» و«الماهية». وأما فعل الذهن التأليفي فإنه سيتجلى في قول هيجل بأن التأليف بين مقولة «الكيف» ومقولة «الكم» هو الذي يعطينا مقولة «النسبة». ولا يقتصر هيجل على الإعلاء من نظرية كانْت في «الكوجيتو» (أو الشعور بالذات) باعتباره أعلى تعبير عن الوحدة التأليفية الأصلية، وإنما هو يوجه أيضًا عناية خاصة إلى نقائض العقل الخالص، على اعتبار أنها هي التي أتاحت لكانْت الفرصة للوقوف على ماهية العقل الحقيقية.

وأما إذا أمعنا النظر إلى المقدمة التي أضافها هيجل من بعد لكتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» (في طبعة سنة ١٨٢٧م)، فإننا سنجده يعد «النقائض» (أو المتناقضات) بمثابة النقطة الحاسمة في كل الفلسفة الكانتية. وهيجل يحاول في هذه المقدمة أن يكشف لنا عن الطبيعة الحقيقية للعقل Vernunft عند كانْت، فيقول إن «العقل» عنده ليس مجرد قوة ثانوية مساعدة للفهم (أو الذهن): Verstand ، بل هو الملكة الوحيدة القادرة على حل كل ما يثيره الفهم من متناقضات. وهنا لا يعود الفارق بين «العقل الكانتي» و«العقل الهيجلي» فارقًا في الطبيعة، بل مجرد فارق في

الدرجة. وآية ذلك أن هيجل يضغط على المذهب الكانتي، لكي يستخرج منه الجدل الهيجلي، وكأنما هو نتيجة تترتب من تلقاء نفسها على نظرية كانت في العقل. وبهذا المعنى لا يكون «الذهن» (أو «الفهم») سوى مرحلة دنيا من مراحل «العقل»، بينما يبدو «العقل»؛ فيقول: ألم يكن هذا التغير في وجهة النظر متضمنًا منذ البداية في نقد ميتافيزيقا الذهن؟ وهذا النقد نفسه ألم يكن بمثابة مظهر سلبي للعقل؛ ذلك العقل الذي تكشف نقائضه عمّا له من مظهر إيجابي؟

... والواقع أن كانْت –فيما يقول هيجل– قد أغفل (قبل اهتمامه بالمتناقضات) مضمون الفكر، قانعًا بالتعارض الخارجي المحض بين «الذاتي» و«الموضوعي». ثم كان اهتمامه بالمتناقضات، فأصبح للمضمون دوره، ولم يعد التعارض مجرد تعارض خارجي محض، بل أصبح تعارضًا باطنيًا، نظرًا لأن المقولات هي نفسها التي تتسبب في إقحام التناقض. وعلى حين أن التناقض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي» هو في حد ذاته «مُعطىً» عرضيّ من المعطيات الواقعية، نجد أن التناقض الذي تنطوي عليه «متناقضات العقل» (وهو التناقض الذي تستلزمه الطبيعة الباطنة للمقولات) إنما هو تناقض «ضروري». وهكذا تظهر العقلية، والباطنية، والضرورة، جنبًا إلى جنب، وفي وقت واحد. وهيجل يرى في كل هذا صورة أولية للعقل العيني، الذي يتحقق بالفعل، فيقيم ضربًا من التوافق التي توصل إليها كانْت –فيما يقول هيجل– إنما تنطوي على جانب إيجابي لأنها تظهرنا على أنه قد اكتشف روح السلب الباطنة في صميم العقل، فاستطاع بذلك أن يضع يده على المبدأ الكلي الشامل لكل حياة طبيعية، وكل حياة روحية. ومن هنا فإن «كانْت» قد حقق في ميدان الفلسفة النظرية اكتشافًا حاسمًا هو –في نظر هيجل– بمثابة الحدث الفلسفي الأكبر في الفلسفة الحديثة كلها، لأنه كان إيذانًا بظهور «العقل» على حقيقته[1].

(1) Hegel: "Encyclopédie des Sciences Philosophiques," § 48.

بيد أن هيجل يأخذ على كانْت أنه وإن كان قد نجح في وضع هذه المشكلة بصورة لا تخلو من عمق وطرافة إلاَّ أنه قد قدَّم لها حلاً سطحيًا تافهًا. وأغلب الظن أن تمسك كانت الزائد بوجهة نظر «الفهم» (أو «الذهن») قد حال بينه وبين الإفادة من الكشف الذي كان قد حققه. ومن هنا فإن المبدأ الأسمي للفكر –عنده– قد بنى مجرد مبدأ ذهني (أي مبدأ قائم على الفهم وحده)، بدليل أن كانت قد استمسك بمبدأ الذاتية (أو الهوية)، في حين أن هذا المبدأ لا يكفي بلا شك لتغطية الجانب الإيجابي من المعرفة، وإن كانت له –من الناحية السلبية– ضرورة مطلقة. ولمّا كان «كانْت» قد وسَّع من نطاق مشروعية «الفهم»، فجلعها تنطبق على سائر العمليات الذهنية، فليس بدعًا أن نجده يرفض فكرة «العقل العَيْني» الذي يستطيع أن يحقق «الكلي» بطريقة تركيبية (أو تأليفية) عن طريق عملية التوحيد بين المتناقضات. وهكذا أعاد «كانْت» هذا العقل العيني الذي كان قد اكتشفه إلى نطاق الفهم المجرد، بطريقة تعسفية قسرية، فأفقده بذلك نوعيَّته الخاصة، ألا وهي «التناقض». وبدلاً من أن ينسب كانت «التناقض» إلى عالم الظواهر، جعل «العقل» نفسه مسئولاً عنه، لا لأنه كان يشعر دائمًا بعطف شديد على عالم الظواهر فحسب، وإنما لأنه قد ذهب أيضًا إلى أن مبعث هذا التناقض إنما هو توهم العقل أن في استطاعته تجاوز «الفهم». وهكذا عملت خرافة وجهة نظر «الفهم» على قلب الوضع الحقيقي للعلاقات، فأصبح العالم غريبًا على العقل، وكأنما هو في حد ذاته حقيقة خالية تمامًا من كل تناقض، بينما صار «الفهم» هو الآمر المتحكم في «العقل». ونظرًا لعجز كانت عن الإفادة من «التناقض»، فقد انتهى به الأمر إلى إنكاره. ولما كان «الفهم» –في نظره– عاجزًا عن الوصول إلى المعرفة المطلقة، فليس بدعًا أن نجده يحيل «العقل» إلى مجرد قوة ثانوية تقتصر مهمتها على تأكيد هذا العجز! وعلى ذلك، فقد أعلن كانت في خاتمة المطاف أنَّ مَعرفة «المطلق» مستحيلة، ما دامت معرفتنا بطبيعتها قائمة على المقولات المتناهية، وبذلك قضى كانْت على نوعية «العقل»، لحساب «الفهم» وحده[1]..

---

(1) Gueroult. "Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure;"; article dans la "Revue de Métaphysique et de Morale;" Juillet 1931, pp. 149-151.

٣٠- وليس في وسعنا -بطبيعة الحال- أن نستعرض بالتفصيل موقف هيجل من كل متناقضة من «المتناقضات» الكانتية الأربع، وإنما حسبنا أن نقرر أن هيجل يأخذ على كانْت أنه قد حصر عدد هذه المتناقضات بالاستناد إلى عدد المقولات، كما سبق له أن حصر عدد المقولات بالرجوع إلى التجربة (مستعيرًا تصنيفه من المنطق التقليديّ) بدلاً من استنباطها بطريقة عقلية أولية. وكانت النتيجة أن استحال «العقل» على يد «كانْت» إلى فكر لا يتعقل شيئًا، أو على الأصح فكر يتعقل ذاته، باعتبارها إطارًا خاويًا، بدلاً من أن يستعين بها لديه من مقولات لتعقل العالم، ورفعه -عن هذا الطريق- إلى مستوى المطلق. ولا شك أن جزع كانْت من «التناقض» (الذي هو صميم حياة العقل) هو الذي جعله ينتزع منه العالم، ويستلبه كل قدرة على التحديد، لكي يحيله إلى مجرد قوة فارغة لا مضمون لها، وليس لها من مَثَلٍ أعلى سوى «الهوية» (أو الذاتية)، وبذلك لم يعد للتناقض أي مضمون ينصب عليه، ما دام العقل نفسه لا يقدم له أية مادة يمكن أن يعيش عليها! وهيجل يسهب في نقد «متناقضات العقل»، لكي يبين لنا كيف أن كانْت قد حرم نفسه (دون وجه حق) معرفة المطلق، في حين أنه كان قاب قوسين أو أدنى من «العقل العيني» في تحققه الواقعيّ عَبْر العالم والتاريخ. ولكنَّ بعض الباحثين قد لاحظوا أن النقد الهيجلي لمتناقضات كانْت قد تجاهل موقف كانْت الأصلي، فكان مجرد تحوير للفكر الكانتي في اتجاه المثالية الهيجلية المطلقة. وأصحاب هذا الرأي يحاولون أن يبينوا لنا أن الحل الذي قدمه كانت للمتناقضات الأربع لا يُفسَّر -كما زعم هيجل- بميل «كانْت» الشديد إلى العالم الحيّ أون نزوعه نحو التجربة، بل هو يُفسَّر بالضرورات العقلية التي يفرضها عليه مذهبه. وآية ذلك أن كانت قد جعل المعرفة مشروطة بقوالب الذهن، فلم يكن في وسعه بعد ذلك سوى أن يجعل العقل خاضعًا لحكم «الذهن» (أو الفهم)، وبالتالي فقد كان لابد له من أن يجعل التركيب العقلي متوقفًا على التركيب الذهني (أو تركيب الفهم). ولمَّا لم يكن في الإمكان -من هذا الوجه- حلّ

التناقض، فقد كان لابد من استبعاده باعتباره مجرد خطأ، كما تقضي بذلك طبيعة المنهج. ومن هنا فقد فهم «كانْت» التناقض، لا على أنه كامن في العالم، ولا على أنه باطن في العقل، بل على أنه ثمرة للعلاقة القائمة بين الاثنين، حين يحاول المرء تطبيق الثاني منهما على الأول. ولما كان «التناقض» (بهذا المعنى) مجرد تعبير عن علاقة تعسفية صرفة، فليس بدْعًا أن نراه يستحيل -في نظر كانْت- إلى ضرب من «اللاوجود» أو «المظهر» الخالص. وتبعًا لذلك، فإن التناقض الكانتي لا ينطوي على أي طابع باطنيّ كالقوة السالبة الهيجلية، ما دام هو في صميمه مجرد تعبير عن ذلك التعارض الخارجي المحض الذي يصطدم به الفكر، ألا وهو تعارض «الذاتي» و«الموضوعيّ» (أي الشيء في ذاته). ولعلَّ هذا ما حدا بكانْت نفسه إلى القول «بأنه ليس ثمة تناقض حقيقي في صميم العقل، بل كل ما هنالك مجرد سوء فهم»[1].

ونحن لا ننكر أن هيجل قد حاول أن يجد في الديالكتيك الكانتي صورة أولية لديالكتيكه الخاص، ولكننا نميل إلى الظن بأن روح الجدل الهيجلي لا تتفق كثيرًا مع ما كان «كانْت» يقصده بالجدل. ولم تكن المحاولة التي قام بها هيجل من أجل استخراج بذور مذهبه من الفلسفة الكانتية سوى مجرَّد جهد شاق قام به مؤرّخ فلسفة ممتاز من أجل الكشف عن ظاهرة تولّد المذاهب الفلسفية بعضها عن البعض الآخر. وحسْبنا أن نعود إلى الصفحات الطويلة التي كتبها هيجل عن «كانْت» في مؤلَّفه الأخير الموسوم باسم «دروس في تاريخ الفلسفة» (١٨٢٢-١٨٣١م)، لكي نتحقق من أن هيجل لم يتردَّد في إصدار أعنف الأحكام على الكثير من آراء كانْت. فهو يناقش «مثلا» رأي كانْت في المكان والزمان باعتبارهما صورتين ضروريّتين أوليين للحساسية، ثم يعقِّب على هذا الرأي بقوله: «إن كانْت ليتصور الأمر على النحو التالي: إن هناك -خارجًا عنا- أشياء في ذاتها، ولكنها لا تملك مكانًا ولا زمانًا، ثم يظهر الشعور (أو الوعي)، وهو يملك منذ البداية كُلاًّ من المكان والزمان باعتبارهما إمكانية للتجربة،

---

(1) Of. Gueroult: article eité, "Revue de Mét. Et de Mor;" 1931. pp. 157-158.

فيكون مثله كمثل الفم والأسنان التي لابد لنا منها لكي نتمكن من تناول طعامنا، وكأنها هي شروط للغذاء نفسه»!(١). ويسخر هيجل من مثالية كانْت الذاتية -في نفس الموضع- فيقول إن كانْت يرى أن كل شيء ذاتي في معارفنا، يستوي في ذلك أن يكون هذا الشيء إحساسات أم علاقات بين إحساسات. ولكن هذه الذاتية المزدوجة إنما هي التي تخلق موضوعية الظواهر، فيا له من تناقض عجيب!(٢) وأما فيما يتعلق بفكرة كانْت عن التناقض، فإن هيجل يعلق عليها بقوله: «إن المثالية الترنسندنتالية تترك مكانًا في صميم مذهبها للتناقض، ولكنها لا تريد للشيء في ذاته أن يكون حاملاً لهذا التناقض، بل هي تقتصر على وضع هذا التناقض في صميم عقلنا نحن... إنها بلا شك شفقة زائدة عن الحد على الأشياء! ولكن الأشياء -واأسفاه- إنما هي نفسها التي تنطوي على التناقض فيما بينها»(٣).

وهيجل يتوقف طويلاً عند رأي كانْت في «العقل»، فيحاول أن يسخر من هذا الرأي الذي ما يكاد يعثر على «العقل»، حتى يسرع إلى تصفيته والتخلص منه! وهو يقول في ذلك بصراحة: «إن الحدّ الثالث -عند كانْت- إنما هو العقل؛ وكانْت ينتقل من «الفهم» إلى «العقل» بطريقة سيكولوجية خالصة. وهو أسلوب عاديّ لديه، بدليل أننا نلتقي به في كل موضع -وكأنما هو يفتش في قرارة حقيبة النفس، آملاً أن يجد في أعماقها شيئًا لا زال مختفيًا في قاعها، لكي لا يلبث أن يعثر بطريق الصدفة البحتة على «العقل». ولكنَّ الأمر ما كان ليختلف كثيرًا، لو أنه لم يعثر على شيء على الإطلاق»!(٤)... وواضح من هذا النص أن هيجل يأخذ على كانت أنه لم يكن يسير على منهج مرسوم، بدليل أنه كان يلتقي في طريقه بأشياء لم يكن قد عمل لها أدنى حساب، وكأنما هو لم يكن يعرف على الإطلاق إلى أية جهة كان يريد التوجّه؟

---

(1) Hegel: "Histoire de la Philosophie," t. III, III Partie, Chapitre IV, B.
(2) Ibid, loc. cit.
(3) Ibid; loc. cit.
(4) Ibid; XV, p. 548.

٣١- بيد أن كل هذه الأحكام الصارمة على كانْت -وغيرها كثير- لا تنفي أن هيجل قد تأثر بالروح الكانتية، خصوصًا وأننا نجده يستوحي هذه الروح في إقامة فلسفة نظرية تتخذ لنفسها طابع «العلم». وعلى الرغم من أن النقد الكانتي لم يزوّد هيجل بعناصر مفيدة لحل المشكلات التي أثارها، فضلاً عن أنه لم يمدّه بوسائل ديالكتيكية ناجعة للسير في مذهبه العقلي العامّ، إلاَّ أن هذا «النقد» قد تمثل لهيجل بصورة النموذج لدقيق الفلسفة «البرهانية» «العلمية»، سواء في غاياته أم في وسائله. ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة إلى القول بأن ما أثر على هيجل إنما هو «روح» الفلسفة الكانتية، لا مضمونها. وهيجل نفسه يصرح لنا في موضع آخر بأن مهمة التلميذ الحقيقي لكانْت لا تنحصر في العودة إلى نتائج «النقد»، من أجل الركون إليها أو الاستناد عليها، وكأنما هي وسادة مريحة ليس علينا سوى أن نسند رؤوسنا إليها، دون أن نفكر في البحث عن أي شيء آخر سواها، وإنما تنحصر مهمة التلميذ الحقيقي لكانْت -على العكس من ذلك- في استيحاء الروح الكانتية البرهانية ذاتها، وهي تلك الروح التي تسمح للفلسفة- كما قال كانْت نفسه- بالتخلص من الألاعيب، والآراء الظنية، ومحبة العبث العقلي أو الذبذبة الفكرية! وإذن فإن الفكرة الحقيقية التي أخذها هيجل عن كانْت إنما هي فكرة «العلم» لا فكرة «الجدل»، بعكس ما توهم كروتشه حينما حاول أن يرجع كل نظرية هيجل المنطقية في «الديالكتيك» إلى تفكير كانْت الجدلي، على نحو ما تجلى في «متناقضات العقل الخالص»[1]. وهكذا نَخْلص إلى القول بأن هيجل لم يكن مجرد تلميذ مخلص من تلاميذ كانْت، وإنما كان بالأحرى فيلسوفًا أصيلاً استلهم الروح الكانتية، وعمل في الوقت نفسه على تجاوز الفلسفة النقدية عن طريق تصفية الثنائيات العديدة التي لم تستطع هذه الفلسفة التغلب عليها.

---

(1) Groce: "Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie Hegel;" trad. française, Paris, 1910. Chap. II.

٣٢- ولكنْ، إذا كان هذا هو كل دَيْن هيجل نحو كانْت، فهل يكون دينه نحو فشته أعظم؟ أو بعبارة أخرى هل تكون صلة هيجل الروحية بفشته أقوى من صلته الروحية بكانْت؟ ألسنا نلاحظ أن الطابع الثلاثي للديالكتيك (أو الجدَل) أظهر عند فشته منه عند كانْت؟ بل ألسنا نجد أن فكرة «التأليف» (أو التركيب Synthèse أوضح لدى فشته منها لدى كانت، خصوصًا وأنّ كانْت لم يكن ينسب إلى «مركّب الموضوع» تلك القيمة التوفيقية أو ذلك الطابع التنظيمي الذي نسبه إليه من بعد كل من فشته وشلنج؟ وفضلاً عن ذلك، أليس في وسعنا أن نقول إن فشته قد استطاع أن يحقق فكرة «العلم البرهاني المحض» على نحو أفضل مما فعل كانْت نفسه؟ وإذن فلا يحق لنا أن نقول إن هيجل أقرب إلى فشته منه إلى كانْت؟...

الواقع أننا لو رجعنا إلى كتابات هيجل المبكرة عن فشته، لوجدنا أنه كان يُعلي من شأن المحاولة التي قام بها فشته حينما أراد العمل على تخليص الفلسفة الكانتية من شتى مظاهر الثنائية، من أجل تحقيق النصرة للروح الكانتية على حرفية المذهب النقديِّ. ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه هيجل حينما كتب يقول: «لقد كانت الفلسفة الكانتية في حاجة إلى من يقوم بالتمييز بين روحها ونصّها، بحيث يستخلص مبدأها النظري من كل ما عداه... وهذا المبدأ هو ما استطاع فشته أن يبرزه أمام أنظارنا بكل وضوح على صورة خالصة دقيقة، وهو ما أطلق عليه فشته أيضًا اسم «روح الفلسفة الكانتية»[1]. وأما في كتابه المسمى باسم «دروس في تاريخ الفلسفة»، فإننا نجد هيجل يعترف لفشته بالفضل العميم لأنه «استطاع أن يرد للفلسفة الكانتية وحدتها النظرية». وليس من شك في أن فشته قد نجح في تخليص الفلسفة الكانتية من كل شوائبها المادية، خصوصًا وأنه قد أقام مذهبًا مثاليًا واحديًا وضع فيه نصب عينيه أن يتخلص من شبح «الشيء في ذاته». ونحن نعرف كيف كان «الشيء في ذاته» عند كانْت حقيقة مجهولة لا تنطوي على أي تحديد، ولا سبيل إلى تعريفها إلا عن طريق

(1) Hegel: "Différence des Systèmes de Fichte et de Schelling" p. 79.

سلسلة من عمليات النفي (أو السلب)، فكان من الطبيعي لفشته أن يعمد إلى رفض هذه الفكرة، مستندًا في هذا الرفض إلى الحجة القائلة بأن وجود «الشيء في ذاته» عند كانْت كان قائمًا على الإحساس، في حين أن الإحساس نفسه كان يستند في نظره إلى «الشيء في ذاته»، وهذا «دور». ولم يقتصر فشته على استبعاد «الشيء في ذاته»، بل هو قد حاول أيضًا أن يستخلص كل شيء من «الأنا»، بما في ذلك ما يحدّ هذا «الأنا» نفسه. ومن هنا فقد ذهب فشته إلى أن المصدر الأوحد للحقيقة (والواقع) إنما هو الحرية الإبداعية للأنا. وهكذا عاود فشته تصور الفلسفة الكانتية كلها ابتداء من أولوية العقل العملي الذي لا يخضع لأي معطى من معطيات الحس، وجعل من «الأنا» المبدأ المطلق الذي يستخلص منه كل ما عداه، على اعتبار أن الكون بأسره ليس إلا مجرد ناتج يستحدثه «الأنا» نفسه!

وربما كان من مزايا فلسفة فشته أيضًا -فيما يقول هيجل- أنها قد عمدت إلى استنباط المقولات، بدلاً من الاقتصار على استعارة قائمة المقولات تجريبيًّا من المنطق التقليديّ، كما فعل كانْت. وفي هذا يقول هيجل بصريح العبارة: «إن الميزة الكبرى لفلسفة فشته أنها قد التزمت المبدأ القائل بأن الفلسفة لابدَّ من أن تكون علمًا يتخذ نقطة انطلاقه من مبدأ أسمى واحد تستنبط منه بطريقة ضرورية شتى التحديات. وعظمة هذه الفلسفة إنما تتمثل في وحدة المبدأ وفي الجهد الذي قامت به [هذه الفلسفة] من أجل استخلاص كل مضمون الوعي ابتداءً من هذا المبدأ استخلاصًا منطقيًّا، أو كما يقال أحيانًا، في الجهد الذي قامت به من أجل تركيب العالم بأسره... فالكون [في نظر هذه الفلسفة] إنما هو زهرة تنبت أزليًّا من بذرة... وقد حاول فشته إقامة فلسفة متسقة متآلفة، فقدم لنا فلسفة لا تقبل أي عنصر تجريبي صادر عن الخارج»(1). وهيجل يضيف إلى ذلك أن المحاولة التي قام بها فشته إنما كانت الأولى

(1) Hegel: "Leçons sur l'histoire de la philosophie," vol. III., (exposé de la philosophie de Fichte).

من نوعها في كل تاريخ الفكر، مؤكدًا أهمية الجهد الذي اضطلع به فشته حينما عمد إلى استنباط المقولات استنباطًا عقليًا ضروريًا.

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى صور الحدْس أو مقولات الفهم عند كانْت، لوجدنا أنها كانَتْ عبارة عن عناصر مُعطاة محدَّدة من ذي قبل، وكأنها هي مبادئ وضعية ذات طابع تجريبي. وأما مقولات فشته فإنها أفعال ضرورية للذهن، بمعنى أنها مبادئ يتم استنباطها أوليًا من صميم «الأنا» بطريقة ضرورية. هذا إلى أن الفارق كبير بين «الأنا» الذي قال به فشته، وبين «الذات الترنسِنْدَنتالية» التي نادى بها كانْت. وآية ذلك أن فشته يؤكد أنه ليس ثمة شيء خارج «الأنا» يستطيع أن يحدّه، كما أن «الأنا» عنده ليس بمثابة شيء يفعل، بل هو الفعل نفسه. فالأنا -في نظر فشته- فاعلية، لا مجرد موجود، أو هو على الأصح فعل لا مجرد ذات فاعلية. وفشته يثور على شتى الفلسفات التي تسيء فهم الحرية الخالصة، فلا يستطيع أصحابها أن يتعرفوا على ذواتهم اللهمَّ إلا حين تجيء الأشياء فتعكس لهم صورهم الخاصة. وإذا كان فيلسوف مثل كانْت قد فطن إلى أن الشعور بالذات شرط لكل شعور، فإن فشته يذهب إلى حدّ أبعد من ذلك لأنه يضيف إلى رأي كانْت أن الشعور بالذات هو الذي يحدّد أيضًا مضمون كل شعور.

٣٣- وهيجل يقرر أن المبدأ الأوحد الذي قامت عليه كل فلسفة فشته إنما هو الحدس العقلي، أو الشعور الخالص بالذات، أو مبدأ تساوي الأنا مع الأنا، بمعنى أن «المطلق» هو «الذات -الموضوع»، وأن «الأنا» هو هوية الذات مع الموضوع. والحدْس العقلي عند فشته إنما هو ذلك الضرب المعين من ضروب المعرفة الذي لا يقوم فيه أي تعارض أو أي اختلاف بين الذات والموضوع، أعني بين الفعل ونتيجته، أو بين الحرية الإبداعية وثمرتها (ما دام كل شيء قد صدر عنها) والواقع أن «الأنا» يؤكد ذاته في الفعل باعتباره في الوقت نفسه محدودًا وغير محدود، كما أن العقل والطبيعة يتحدان بالضرورة في كل إنتاج روحيّ. ويظهر هذا بوضوح في

الإنتاج الفني حيث تتحقق الوحدة بين النشاط الإنتاجي من جهة والعمل الناتج من جهة أخرى... وأما «الطبيعة» -في نظر فشته- فهي النتاج اللاشعوري للأنا. ولما كان فشته قد استبعد «الشيء في ذاته»، فإنه قد وجد نفسه مضطرًا إلى القول بأن «الأنا» لا يستطيع أن يحقق نشاطه اللهم إلا إذا اصطدم باللا-أنا. ولكن الأنا هو الذي يحدّ نفسه بنفسه على هذه الصورة، بحيث أن حدود الأنا لتبدو هي نفسها من خلق «الأنا». والمشكلة الآن هي في أن نعرف كيف يمكن أن تنبعث «السلبية» من هذه «الفاعلية» الخالصة اللامتناهية، أو كيف يتسنى لنا أن نفهم ذلك «الأنا» الذي يضع «اللا-أنا» ليحدّ به ذاته، فارضًا إياه على نفسه ليقاومه ويحاول التغلب عليه ويعمل على محوه، محققًا بذلك صميم ماهيته، ألا وهي الحرية؟

... إن فشته ليتصوّر «المطلق» على أنه ذلك «الأنا» الذي يحدث «اللاأنا» لكي يتغلّب عليه بفعل مجهوده الحر، ولكنّ مثل هذا التصور إنما يجعل من «المطلق» أحد طرفي التناقض، وبالتالي فإنه يخلع عنه طابع «المطلق». وفضلاً عن ذلك فإن مطلق فشته هو بمثابة حقيقة خاوية، حتى أن تحققه ليبدو مجرد إمكانية خالصة. وقد وقع فشته فريسة للمثالية الذاتية الخالصة، فاقترف خطأ مماثلاً لذلك الذي وقعت فيه المادية القطعية (الدوجماطيقية) ما دام «الذاتي المحض» إنْ هو إلا «تجريد» كالموضوعيَ المحض سواء بسواء. وهيجل يأخذ على فشته أن «الطبيعة» عنده قد بقيت مجرد «جثة هامدة» Cadavre، ما دام كل وجودها إنما يتمثل في الحاجة التي تشعر بها «الأنا» إلى ممارسة فعلها والخروج من هويتها مع ذاتها. فليس وجود الطبيعة في نظر فشته سوى مجرد «مطلب أخلاقي». وتبعًا لذلك فإن فشته لم ينجح في القيام بعملية استنباط حقيقي، أو تركيب عقلي بمعنى الكلمة، نظرًا لأنه قد عزل نفسه -منذ البداية- داخل حدود «الذاتية المجردة». وهذا هو المأخذ الأكبر الذي يأخذه هيجل على مثالية فشته.

حقًا لقد حاول فشته أن يخلص «المثالية» من كل شوائب «الوضعية»، فاستبعد فكرة «الشيء في ذاته»، وضرب صفحًا عن مفهوم «الله»، محاولاً أن يستخرج الكون

بأسره ابتداءً من مبدأ أوحد ألا وهو مبدأ حرية الأنا، ولكن هذا «الأنا» قد بقي عنده طافيًا في الخلاء، وكأن لسان حاله يقول مع جان بول Jean Paul: «إنني قادم هكذا منذ الأزل، وسأمضي هكذا إلى الأبد. ومَنْذَا الذي ينصت إلى شكاتي ويعرفني في هذه اللحظة من لحظات الزمان؟ أنا. مَنْذَا الذي ينصت إلى شكاتي ويعرفني منذ الأزل؟ أنا(١)»! فنحن هنا بإزاء «أنا» يجترُّ ذاته، وكأنما هو مجرَّد «نار تأكل بعضها»! ولكن هذا «الأنا» المنعزل هو مع ذلك في حاجة إلى وضع شيء آخر في مقابله، حتى يتسنى له الشعور بذاته. ومعنى هذا أن «الأنا» الذي يقول عنه فشته إنه لا مشروط شكلاً وموضوعًا، لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى وضع «لا أنا» يعارض به ذاته، ويكون منه بمثابة الشرط الضروريّ. وهذا التعارض بين «الأنا» و «اللاأنا» يستوجب قيام فعل ثالث يقوم به العقل من أجل إدراك الحدين الأولين: ألا وهما «الأنا» و«اللا، أنا» باعتبار أن كلاً منهما يَحُدّ الآخر ويمثل الشرط الضروريّ لقيام الآخر. وهذا الحدّ الثالث الذي يرى فيه فشته «مركّب الموضوع» Synthèse الكفيل بحل مشكلة كانْت المعروفة عن الأحكام التركيبية الأولية Apriori إنما هو فعل من أفعال الذهن: فإن من طبيعة الذهن أن يحل شتى المتناقضات المتولدة عن سير النشاط الروحي للذات نفسها. فنحن هنا بإزاء عملية «تأليف» تقوم بها «الذات» حين تتحقق من أن ما كان يبدو لها -بادئ ذي بدء- مجرد موضوع، إنما هو من نتاجها الخاص، بمعنى أن «الأنا» هو الذي يضع نفسه باعتباره محدودًا «باللاَّ-أنا»، وهو الذي يضع «اللا-أنا» باعتباره محدودًا بـ «الأنا».

٣٤- وهنا تثار من جديد مشكلة إمكانية تولّد «السلبية» أو «الانفعالية» عن «الفاعلية الخالصة»، فلا يكاد يعثر المرء لدى فشته على أية إجابة نظرية على هذه المشكلة، بل تتحول المسألة -على يديه- إلى مسألة أخلاقية، فيصبح «اللا-أنا» بمثابة تعبير عن تلك المقاومة التي لابد من أن يلتقى بها «الأنا» الفاعل من أجل

(1) Cf Jean Wahl: "Le Malheur de la Conscience," etc, p. 60.

ممارسة نشاطه في العالم. وهيجل يعتبر هذا الحل الأخلاقي بمثابة «مصادرة» ليس ما يبررها نظريًّا، ومن ثَمَّ فإنه يلحقه بمصادرات كانْت الأخلاقية التي لا مجال للأخذ بها، اللهم إلاَّ باسم العقل العمليّ. وتبعًا لذلك فإن مثالية فشته النظرية لم تلبث أن استحالت -في خاتمة المطاف- إلى مثالية أخلاقية تفصل الأنا عن اللا أنا، وتقيم هوة غير معبورة بين الأنا المثالي والأنا الواقعيّ، وتعزل المثل الأعلى عن الحقيقة الواقعية... إلخ. والحق «أننا لا نستطيع أن نضع المثل الأعلى خارجًا تمامًا عنا، وإلاَّ لأحلناه إلى مجرد موضوع، كما أننا لا نستطيع أن نقتصر على وضعه في داخلنا نحن، وإلاَّ لقضينا عليه باعتباره مثلاً أعلى». فلا موضع إذن للتسليم بفلسفة تقول بالواجب البحت Sollen، ولكن لا موضع في الوقت نفسه للتسليم بفلسفة تقول بالواقعة البحتة Dieses، وإنما لابد من العمل على ربط الواقع بالمثال، حتى لا يكون «المثل الأعلى» مجرد خيال وهمي لا سبيل إلى العمل على تحقيقه.

وهيجل لا ينكر أن فشته قد قام بمحاولة ميتافيزيقية هامة من أجل تجاوز تلك الثنائيات العديدة التي وقع فيها كانْت، ولكنه يلاحظ أن فشته لم ينجح في تجاوز ثنائية الذات والموضوع، بل هو قد وجد نفسه أسيرًا لقطب «الذاتية» إلى الحد الذي لم يستطع معه مطلقًا التخلُّص من جاذبيَّته. ومن هنا فإن «الأنا» الذي جعل منه فشته المبدأ الأوحد لكل مذهبه، لم يستطع مطلقًا أن يقوم بدور «الذات-الموضوع»، بل هو قد بقي مجرد مبدأ ذاتي محض. ومعنى هذا أن «الأنا» قد ألقى ظلاله على كل شيء آخر، فلم يعد للعالم أي وجود إلاَّ من خلال هذا «الأنا»، ولم تلبث «الذات» أن اغتصبت مكان «الموضوع» -من غير ما وجه حق...

والواقع أن فلسفة فشته -فيما يقول هيجل- قد فشلت فشلاً ذريعًا في فهم دور «الموضوع» لأنها أحالت الطبيعة إلى مجرد أداة أو وسيلة في خدمة «الأنا»، وكأن العالم الخارجيّ هو مجرد مقاومة أو عقبة تضعها الذات في طريقها، حتى يتسنى لها أن تمارس نشاطها، وأن تؤكد ذاتها باعتبارها شخصية أخلاقية. ومعنى هذا أن الطبيعة

في فلسفة فشته قد استحالت إلى مادة جامدة لا تملك أي وجود خاص بها، وكأنها هي مجرد ذريعة اختلقها فشته لكي يهيئ للروح الإحساس بحدودها، ولكي يتيح لها الفرصة للتمتع بحريتها. ولا شك أن الطبيعة -حين استحالت على يد فشته إلى مجرد «لا-أنا»- قد أصبحت بمثابة «أنا سلبي» لا مضمون له سوى مضمون «الأنا» نفسه، وبالتالي فإنها لم تعد سوى محض تجريد، ألا وهو تجريد الموضوع بصفة عامة، أعني مجرد حد محض أو سلب خالص. ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه هيجل حينما قال: «إن ماهية الطبيعة [في فلسفة فشته] إنما هي عنصر ذريّ ميت»(١). ومع ذلك فإننا نجد هيجل يشير في موضع آخر إلى أن شبح الطبيعة كان يحوم دائمًا حول مثالية فشته، وكأن فشته قد فطن إلى ضرورة العمل على «ردّ اعتبار» الطبيعة في داخل تلك المثالية الذاتية. وكما أن الرجل المسيحي الذي يريد أن يتحرَّر من عبودية الجسد لابد من أن يجد نفسه -لهذا السبب عينه- مدفوعًا دائمًا إلى التفكير في بدنه، فكذلك نجد أن هؤلاء الفلاسفة الذين يريدون أن يتحرروا من كل عنصر تجريبيّ، لابدّ من أن يجدوا أنفسهم مدفوعين إلى التفكير باستمرار في ذلك العنصر التجريبي(٢). ومن هنا فقد بقيت «الطبيعة» في موضعها الصحيح. ولهذا يقرر هيجل أنه لابد من قيام فلسفة جديدة تعوض الطبيعة عما لحقها من معاملة سيئة على يد كل من كانْت وفشته، وتنهض بتحقيق ضرب من الصلح (أو التوافق) بين كل من العقل والطبيعة(٣). وقد وجد هيجل في فلسفة شلنج الأولى خير وسيلة للانتقال من هذه المثالية الذاتية إلى مثالية موضوعية تجعل من الطبيعة روحًا مرئية، وتجعل من الروح طبيعة لا مرئية بدلاً من الاقتصار على اعتبار الطبيعة «خارجًا» Un dehors بدون «داخل» Dedans.

٣٥- بيد أن هيجل لم يقتصر على انتقاد مثالية فشته لتطرفها في اتجاه الذاتية المحضة، بل هو قد أخذ على فشته مآخذ أخرى عديدة لعل أهمها نزعته الفردية

---

(1) Hegel: "Différence des systèmes de Fichte et de Schelling." P. 129.
(2) Cf. Jean Wahl: "Le Malheur de la Conscience, etc.", p. 59.
(3) Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel" 1962, p. 148.

المتطرفة، وعجزه عن فهم فكرة «الكل»، وتوقفه عند المعرفة القائمة على «الفهم»، بدلاً من الانتقال إلى المعرفة القائمة على «العقل»، وإيهانه بفكرة «الروح المتناهي»، وقصوره عن إدراك دور «العقل» بوصفه الوحدة المتحققة لكل من الذات والموضوع، أو لكل من «الأنا» و«اللا-أنا»... إلخ. وكل هذه المآخذ إنما تدلنا على أن هيجل لم يجد في فلسفة فشته تلك المثالية المطلقة التي كان يصبو إليها من أجل تصفية تلك التركة المثقّلة بالثنائيات التي خلفتها لنا الفلسفة الكانتية، وفي مقدمتها ثنائية الروح والطبيعة، وثنائية اللامتناهي والمتناهي، وثنائية الذات والموضوع. وسنرى فيما بعد أن جانبًا كبيرًا من جهد هيجل سوف يتجه إلى القضاء على شتى مظاهر «الإنفصال» التي بقيت واضحة في مثالية فشته، كما أن سوف يتجه أيضًا نحو تأكيد العلاقة الوثيقة التي تجمع بين «المتناهي» و«اللامتناهي»، بدلاً من الاقتصار على الأخذ بالوعي المتناهي كما فعل فشته في مثاليته الذاتية المتطرفة: «مثالية المتناهي» Idéalisme du fini.

ولكن هيجل –مع ذلك– قد وجد لدى فشته («نبيّ العقل النظريّ» كما سمّاه فويرباخ Feuerbach) أول محاولة ميتافيزيقية من نوعها من أجل إقامة علم برهاني شامل، حتى لقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن الجزء المسمى باسم «استنباط التصوّر» (من أجزاء كتاب فشته الموسم باسم «نظرية العلم»: Wissenschaftslehre) ليس إلاَّ النموذج الأول لما سيكون عليه كتاب هيجل المشهور: «فنومنولوجيا الروح». والواقع أنه إذا كان فشته قد أراد لهذا الجزء من مذهبه أن يكون بمثابة «التاريخ البرجماتي للروح البشري»، فذلك لأنه قد حاول عن طريق «استنباط التصوّر» أن يقتاد الوعي العادي للمعرفة الحسية المباشرة إلى وعي فلسفيّ ينعكس فيه الشعور على ذاته. ومعنى هذا أن المهمة التي أخذ فشته على عاتقه أن يقوم بها في هذا الجزء هي أن يجعل الوعي العادي يكتشف في صميم تطوره تلك الحقيقة التي استطاع الفيلسوف الاهتداء إليها عن طريق تأمله العقلي في الجزء الأول من مذهب العلم.

وهنا لا يكون الفيلسوف هو الذي يتأمل الأنا من الخارج، بل تكون الذات العاقلة هي التي تتأمل ذاتها من الداخل. وهكذا يبتدئ «التاريخ البرجماتي» للروح الإنساني في اللحظة التي يتسنى فيها للذات العاقلة أن تدرك نفسها في صميم الفعل الذي به تحدّد ذاتها باعتبارها متعيّنة بفعل «اللا-أنا». (وبذلك تتلاقى وجهة نظرها مع وجهة نظر الفيلسوف)، وعندئذ تصبح بالنسبة إلى ذاتها «ذاتًا نظرية»[1].

ولو أننا نظرنا الآن إلى كتاب هيجل المشهور: «فنومولوجيا الروح»، لوجدنا أنه يأخذ بوجهة نظر فشته في ضرورة الابتداء من موقف الوعي الطبيعي من أجل اقتياده بالتدريج نحو المعرفة الفلسفية. فليس في هذا الكتاب ابتداء بالمعرفة المطلقة (كما هو الحال لدى فيلسوف مثل شلنج)، بل هناك انتقال من المعرفة التجريبية إلى المعرفة الفلسفية، أو من اليقين الحسيّ إلى المعرفة المطلقة. ومعنى هذا أن هيجل يبدأ من المعرفة الظاهرية (أو معرفة الوعي العادي) لكي يبين لنا كيف أن هذه المعرفة تقتادنا بالضرورة إلى المعرفة المطلقة. وليس من شك في أن هذا الموقف ينطوي على أخذ بوجهة نظر كل من كانْت وفشته في ضرورة البدء بدراسة «فنومنولوجيا الوعي» (أو الشعور). ولكن هيجل لن يقتصر على النقد النظريّ (أو الصوري) للمعرفة، بل هو سيوسع من تجربة الوعي بحيث يجعلها تشمل نقد الخبرات الأخلاقية والقانونية والسياسية والدينية للوعي البشري، دون الاقتصار على الخبرة النظرية. هذا إلى أن هيجل لن يعمد إلى التركيب (كما فعل فشته)، بل هو سيقتصر على الوصف، بحيث قد يحق لنا أن نقول مع هيبوليت إن فنومنولوجيا الروح هي بمثابة «تاريخ للنفس»، فهي تختلف عن كل من استنباط التصوّر لدى فشته، والمثالية الترنسندنتالية لدى شلنج[2]. ولكننا سنرى مع ذلك أن هيجل قد أراد أن يثبت لنا إمكانية المثالية المطلقة، لا ابتداءً من الطبيعة كما فعل شلنج، بل ابتداءً من «الأنا» كما فعل فشته، فلم تكن

---

(1) J. Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit," Aubier, vol. I., 1946, p. 14.
(2) Ibid, p. 15.

فلسفته -في جانب منها- سوى تعمّق لذاتية فشته، من أجل البرهنة على أن المطلق ليس مجرد «ذات»، بل هو أيضًا «جوهر».

٣٦- وهنا يظهر تأثر هيجل بالمثالية الموضوعية التي وضع دعائمها شلنج: فقد وجد فيلسوفنا لدى زميله وصديقه شلنج مثالية تقول بهوية الذات والموضوع، وتسعى نحو التوفيق بين سائر الأضداد، وترى في «المطلق» وحدة للوجود واللاوجود، أو للوجود والصيرورة. ونحن نعرف كيف أن شلنج قد ذهب إلى أنه لا يمكن أن توجد الذات بدون موضوع يُعيِّنها ويظهرها لذاتها، وأنه لا يمكن أن يوجد الموضوع بدون ذات تتصوّره، مما حدا به إلى رفض مثالية فشته الذاتية، ووضع «المطلق» فيما وراء كل من «الأنا» و«اللا-أنا»، باعتباره ملتقي الأضداد جميعًا، ومنبع كل وجود. وقد رحَّب هيجل في بحثه المشهور المسمَّى باسم «الفرق بين مذهب فشته ومذهب شلنج» بمثالية شلنج الجديدة التي تجعل من «الأنا» و«اللا-أنا»؛ أو من «الروح» و«الطبيعة» مبدأين صادرين عن حقيقة عليا لا هي أحدهما وهي الآخر، ولكنها تصير هذا وذاك. ولم يقتصر هيجل على الإشادة بهذه المثالية الجديدة، بل هو قد حاول أيضًا أن يفسر مذهب شلنج (في وحدة الطبيعة الروح) في ضوء نظريته الخاصة في الروح، فراح يقرر أن التحقق الموضوعي للروح يستلزم إحالة إيجابية إلى الصيرورة المكانية الزمانية، وبالتالي يستلزم القول بأن الروح التي هي «داخل» (أو باطن) تستحيل إلى «خارج» (أو ظاهر) في الطبيعة[1].

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى مذهب شلنج، لوجدنا أنه قد أراد أن يحرّر مثالية فشته من طابعها الذاتي المتطرف، فالتجأ إلى مذهب اسبينوزا في وحدة الوجود، وأضاف إلى فكرة فشته عن «الأنا» فكرة اسبينوزا عن «الجوهر». وهكذا أصبح «المطلق» عند شلنج جوهرًا عاقلاً هو بمثابة مبدأ أعلى للطبيعة والمعرفة على السواء.

---

(1) Niel: "De la Médiation dans la phil. De Hegel" p. 73.

ومعنى هذا أن شلنج قد حاول إقامة ضرب من التأليف (أو التركيب Synthèse) بين «الأنا» فشته و«جوهر» اسبينوزا عن طريق القول بحقيقة كلية تخلّص مثالية فشته من ذاتيتها المتطرفة، وتحرر جوهر اسبينوزا من ثباته وسكونه. وما دمنا هنا بإزاء فلسفةٍ تقول بالهوية Identité ، فإنه يستوي أن نتخذ نقطة انطلاقنا من الكوجيتو (أنا أفكر) أو من الطبيعة (العالم الخارجي موجود)، ما دام المطلق هو في الآن نفسه ذات وموضوع، أو نشاط إنتاجي (أي طبيعة طابعة) ومجموع المنتجات الواقعية (أي طبيعة مطبوعة). وقد اهتم شلنج بفلسفة الطبيعة (على العكس مما فعل فشته)، ونسب إلى الطبيعة فاعلية إنتاجية شبيهة بتلك التي نسبها فشته إلى الذات[1].

وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن هيجل قد أفسح مجالاً واسعًا لفلسفة الطبيعة في نَسَقه الفلسفي العام الذي كتبه عام ١٨٠٢م، وكيف أنه قد أخذ على العلم الحديث أنه أفقد الطبيعة طابعها اللاعقلي، وجعل منها مجرد مجموعة من القوى المادية التي لا تملك أي طابع كيفيّ. وليس من شك في أن كتابات هذه الفترة كانت تنطوي على تأثر بالغ بنظرة شلنج إلى الطبيعة، خصوصًا وأن هيجل قد دعا فيها إلى الأخذ بالروح اليونانية التي كانت تشعر بتعاطف قويّ مع الطبيعة، فكانت ترى في الكون كله روحًا واحدة تشيع على شكل إيروس خلاَّق يتخلَّل شتى الموجودات من بشر وآلهة على السواء. والظاهر أن نزعة شلنج الرومانتيكية قد أثرت على عقلية هيجل في تلك الآونة فجعلته يرى في الطبيعة والروح مجرد تعبيرين مختلفين (وإن كانا في الوقت نفسه صحيحين) عن حركة جوهرية واحدة. وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على إدراك هاتين الحركتين في صميم وحدتهما. ولكن على حين أن فلسفة الطبيعة قد اتخذت عند شلنج طابع حركة خارجية تقوم بها الذات حين تفقد نفسها في «الآخر»، نجد أن هذه الفلسفة قد اتخذت عند هيجل صورة تأمل فلسفي يدور حول معرفة الطبيعة. ومن هنا فإن فلسفة الطبيعة عند هيجل لم تكن مطلقًا بمثابة

---

(1) Garaudy: "Dieu est Mort; etude dur Hegel." pp. 153-155.

ميتافيزيقا طبيعة، وإنما هي قد بقيت ميتافيزيقا المعرفة البشرية بالطبيعة. ولم يلبث تطور فكر هيجل أن جعله ينفصل عن شلنج، فلم تعد الطبيعة في نظره مساوية للروح، بل أصبحت بمثابة «آخر» هو أدنى بكثير من «الروح». وسنرى فيما بعد أن هيجل سوف يستبدل بفكرة «الهوية» وفكرة «التعادل»، فكرة «السقوط» وفكرة «العودة إلى الذات».

ومهما يكن من شيء، فقد فطن هيجل إلى ما في فلسفة شلنج من إشادة بالطبيعة، خصوصًا وأن شلنج قد نسب إلى الطبيعة نشاطًا باطنيًا، إبداعيًا، مستقلاً، تستطيع الروح أن تتعرف فيه على حياتها الخاصة ونشاطها الإبداعي الخاص. وقد كان من بعض مزايا «فلسفة الطبيعة» عند شلنج أنها تصورت الطبيعة تصورًا ديالكتيكيا، فأبرزت لنا ما فيها من صراع بين قوى الجاذبية وقوى التنافر، ونسبت إليها ضربًا من التناقض الديناميكي، وجعلت منها روحًا نائمة تشيع فيها حياة هي أشبه ما تكون بحياة الروح. ولئن كانت تصورات شلنج لوحدة الطبيعة الحية قد بقيت مشوبة بالكثير من التصورات الصوفية والخيالات الشعرية، إلا أن شلنج قد نجح في تجاوز وجهة نظر «الفهم» التي توقف عندها كل من كانْت وفشته، فاستطاع بذلك أن يَرْقى إلى وجهة نظر «العقل» التي تنحلُّ عندها متناقضات المتناهي واللامتناهي، والطبيعة بالفكر، والذاتي والموضوعي... وهيجل نفسه يعترف لشلنج بالفضل العميم لأنه استطاع في تصوره للطبيعة أن يتجاوز وجهة نظر الفهم المحدود (أو المتناهي) وأن يكتشف في الطبيعة تلك الحضرة الحية للعقل الذي يعلو على متناقضات اللامتناهي والمتناهي، والذات والموضوع... إلخ. ولئن كان شلنج قد تصور الطبيعة على أنها المظهر الخارجي للعقل في وحدته الكلية، إلا أنه قد نجح عن هذا الطريق في تجاوز الفهم التحليلي الذي يقتصر على تفكيك الواقع وتجزئته، كما استطاع أن يكتشف في الطبيعة صورة الروح، إن لم نقل «الفكرة العينية» "L'idée concrete" أو «الحقيقة الروحية» المتجسِّدة نفسها.

٣٧- بيد أن تحمّس هيجل لمثالية شلنج الموضوعية لم يلبث أن استحال إلى نقد حادّ لنظرية شلنج في «المطلق»، فجاء كتاب «فنومنولوجيا الروح» بمثابة إعلان لانفصال هيجل عن زميله شلنج. حقًا إن هيجل لم يكن في يوم من الأيام مجرد تلميذ مخلص من تلاميذ شلنج، ولكن من المؤكد أن نظرية هيجل في «المطلق» قد تحددت برفضه لكل من مثالية فشته الذاتية ومثالية شلنج الموضوعية. وقد سبق لنا أن رأينا كيف رفض هيجل فكرة فشته عن المطلق بحجة أنه قد بقي عنده مجرد «ذات»، وسنرى الآن كيف أنه سيرفض فكرة شلنج عن المطلق بحجة أنه قد بقي عنده مجرد «جوهر». والواقع أن شلنج حينما تصوّر «المطلق» على أنه الأصل المشترك المتجانس «للأنا» و«اللا-أنا»، وحينما جعل منه تلك الحقيقة الكلية التي تتحد فيها جميع الأضداد، فإنه قد أحال «المطلق» بهذا الوصف إلى أصل مجرَّد أو مبدأ صوريّ محض، وكأنما هو الليل المظلم الذي تبدو فيه جميع البقر سودًا!(١) فالمطلق الذي نادى به شلنج إنما هو في الحقيقة مبدأ صوري عقيم لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر. وبينما نجد أن فشته قد نسب إلى المطلق مضمونًا محدَّدًا، واحتفظ له بكيفيات خصبة وتحديدات ثرية، وإن كانت فكرة الكل totalité قد بقيت عنده مجرد مطلب أخلاقي لا سبيل إلى إشباعه، نجد أن شلنج قد اتخذ من «الكل» أو «المطلق» نقطة انطلاقه، ولكن بطريقة لا عقلية، فضحى بشتى تحديدات هذا المطلق، ولم يعرف كيف ينسب إليه ما هو أهل له من كيفيات. وتبعًا لذلك فقد بقي «المطلق» عند شلنج حقيقة لا متحددة عديمه المضمون، وكأنما هو حقيقة غُفل أو هوة خاوية تمامًا. وعلى الرغم من سائر ادعاءات شلنج، فقد اتسمت فلسفته بطابع صورة محض formalisme. وقد توحي فكرة «الهوية» عنده بأن هناك بالفعل استنباطًا لكل من الطبيعة والفكر، ولكن هذا الإيحاء هو مجرد وهم: إذ الحقيقة أن ثمة صيغة واحدة بعينها، ألا وهي صيغة «الهوية» identité على وجه التحديد، تطبق

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," trad. Hyppolite, vol. I. F. 16.

من الخارج على مواد عديدة متباينة، فتصبح هذه المواد بمثابة «قوى» puissances. وقد أغفل شلنج -فيما يقول هيجل- فكرة «السلب» négativité ، فلم يستطع أن يدرك المطلق إلاَّ باعتباره هوة تختفي في أعماقها شتى الفوارق أو الاختلافات.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد بقى شلنج اسبينوزيّ النزعة، لأنه لم يستطع أن يتصوَّر «المطلق» أو «الحقيقة الكلية» باعتبارها «ذاتا» أعني باعتبارها تطورًا روحيًا، وانعكاسًا للروح على ذاتها. والواقع أن مفهوم «المطلق» عند هيجل ينطوي منذ البداية على إحالة إلى «الآخر»، فهو يستلزم عملية الخروج من الذات، من أجل إدراك الذات من خلال انعكاسها على الطبيعة، على اعتبار أن معرفة الآخر هي في الوقت نفسه معرفة الذات. وحين يأخذ هيجل على شلنج أنه لم يفطن إلى أن «المطلق» روح أو ذات، فهو يعني بذلك أن شلنج لم يفهم «المطلق» على حقيقته باعتباره قدرة على التمييز والتوحيد. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن عجز شلنج عن فهم «المطلق» باعتباره ذاتًا هو الذي حدا به إلى تصور الحقيقة الكلية بصورة الجوهر الخاوي الذي لا ينطوي على أية فوارق، ولا يحتوي على أي تنوع[1]. ومن هنا فقد بقى «المطلق» عند شلنج حقيقة كلية مجردة، بدلاً من أن يكون بمثابة الروح الحية الباطنة في الأشياء. وعلى حين أن الطبيعة -في نظر شلنج- كانت بمثابة حقيقة مستقلة تملك مركزها في ذاتها، وكأن للطبيعة بنيتها الخاصة التي تجعل منها حقيقة باطنية مستقلة عن الحقيقة الباطنية للروح، نجد أن الطبيعة عند هيجل قد فقدت هذا الاستقلال فأصبحت بمثابة «خارج» لا «داخل له»، أو بالأحرى نجد أن الروح عند هيجل هي بمثابة «الداخل» الذي يستحيل إلى «خارج» في صميم الطبيعة. وقصارى القول إن مركز الطبيعة -عند هيجل- لم يعد باطنًا في صميم الطبيعة، بل أصبحت حياة الكون بأسره مرهونة بحياة الروح.

---

(1) J. Wahl: "Le Malheur de la Conscience, etc." p. 66.

بيد أن هيجل لم يقتصر على القول بأن «المطلق» روح أو ذات، بل هو قد ذهب أيضًا إلى أنه نتيجة لا مبدأ، بمعنى أنه كائن حي لا يتحقق إلاَّ في النهاية، وذلك بمقتضى عمليات تطوره. فليس «المطلق» في فلسفة هيجل موجودًا معيَّنًا قد وُجِدَ مرة واحدة وإلى الأبد، بل هو عملية ديالكتيكية أو تحقق تدريجي للذات. وهنا يأخذ هيجل على شلنج أنه قد عاد إلى سكون الإيليّين، فلم يدخل في «المطلق» أي ضرب من ضروب الحياة أو الحركة، بل جعل منه جوهرًا ثابتًا أزليًا أبديًّا -على طريقة اسبينوزا- وأما المطلق -على نحو ما يتصوره هيجل- فهو حقيقة دينامية تتولد وتتحقق وتصارع وتتألم، وبالتالي فإنها تستحيل إلى شيء مباين لذاتها، مع بقائها في الوقت نفسه هي هي بعينها في صميم ذلك التباين نفسه.

ومعنى هذا أن هيجل يدخل في فهمه للمطلق معاني السلب والتناقض والصراع، فيجعل من «المطلق» صيرورة حية يتمثل وجودها في علاقة الوساطة القائمة بين ما هي عليه الآن وما ستصير إليه. وتبعًا لذلك فإنَّ وجود المطلق ليس مجرد هوية مع الذات، بل هو علاقة بالآخر، وتباين مع الذات، واغتراب في الطبيعة، وارتداد إلى الذات في خاتمة المطاف. وحين يقرر هيجل أن المطلق «نتيجة» (لا «مبدأ») فهو يعني بذلك أنه لا يكون حقًا ما هو إلا في النهاية. فالمطلق هو صيرورة الذات، أو هو تلك الدائرة التي تفترض منذ البداية نهايتها باعتبارها غايتها، ولا تكون واقعية بالفعل إلاَّ بفضل تحققها أو تطورها من أجل الوصول إلى تلك النهاية(١).

٣٨- وهكذا يتبين لنا أن نقد هيجل لنظرية شلنج في «المطلق» قد أدى به إلى القول بثلاث نظريات هامة: أولها أن «المطلق» ذات لا مجرد جوهر، وثانيها أن «المطلق» ينطوي على سلب أو تناقض، وثالثها أن الحقيقة الكلية هي في صميمها صيرورة. والصلة وثيقة بين هذه النظريات الثلاث لأنها جميعًا تؤكد حقيقة واحدة

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," vol. I., trad. franç par Hyppolite, 1939, pp. 18-23.

هامة ألا وهي: أن المطلق ليس بمثابة «كليّ مجرّد» Universel abstrait بل هو «كليّ متجسّد» يحقق ذاته، ويخرج من ذاته، ويتحامل على ذاته، ويحقق ضربًا من الهوية بين ما هو عليه وما هو صائر إليه. ولا شك أن هيجل حينما جعل من «المطلق» روحًا لا مجرد جوهر، فإنه قد أراد بذلك أن يظهرنا على أن الله حقيقة روحية تباين ذاتها في تطورها مع احتفاظها في الوقت نفسه بهوّيتها، وكأنما هي في حاجة إلى السلب والألم والتناقض من أجل تأكيد وجودها. ولسنا نريد أن نتحدث في هذا الموضع عن دور «السلب» في فلسفة هيجل (فذلك ما سوف نعود إليه بالتفصيل من بعد عند حديثنا عن منهج هيجل الجدليّ)، وإنما حسبنا أن نقرر أن فيلسوفنا قد أفسح مجالاً واسعًا - في تصوره للمطلق - لمعاني الألم، والتناقض، والصراع، والشر، والسلب، فلم يعد «المطلق» عنده (كما كان الحال عند شلنج) حقيقة غير متحدّدة لا مكترثة، عديمة المبالاة، بل أصبح ذاتًا متجسّدة، أو روحًا حية، يدخل «السلب» في صميم حياتها، ويعمل «التناقض» عمله في صميم تطورها[1].

وهيجل يأخذ على شلنج نزعته الرومانتيكية اللاعقلية، فيقول: إن فلسفته هي فلسفة تسترسل في الأحلام والأوهام، بدلاً من أن تعمد إلى التفكير والتأمل. وآية ذلك أن شلنج يحدثنا عن «حدْس عقلي» (أو «عيان عقلي») هو بمثابة رؤية مباشرة لا تقتادنا إليها أدلة ولا أقيسة، ولا نحتاج فيها إلى أية مفاهيم أو تصورات، بل تمثل ضربًا من «المعرفة الحرة» التي لا ضابط لها. وفضلاً عن ذلك فإن شلنج يجعل من هذا الحدس الذهني معرفة فريدة في نوعها، لأنها المعرفة الوحيدة التي تولّد موضوعها بذاتها، وكأنما هي ضربٌ من الإلهام الذي لا ينفصل فيه فعل العيان عن موضوع العيان نفسه. ومثل هذا الحدْس -إن وجد- لن يكون إلاّ الفعل الخلاّق نفسه، أو نظرة الموجود الإلهي إلى خليقته. ولكن شلنج لا يهتم بإظهارنا على السبيل المؤدي إلى مثل

(1) Cf. Jean Wahl: "Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel", 2e éd., P.U.F., 1951, pp. 68-69.

هذه المعرفة الحقيقة، كما أنه لا يُعْنى مطلقًا بالبرهنة على ضرورة وجود «الفكرة» أو «المثال العقلي»، سواء أكان ذلك في الطبيعة أم في الروح، مكتفيًا بتقرير وجود «المطلق» منذ البداية، وكأنما هو «طلقة مسدس» قد انطلقت على حين فجأة!

وحين يتساءل المرء عن طريقة اتحاد الذاتي والموضوعي، أو الفكر والطبيعة، في فلسفة شلنج، فإنه لا يجد جوابًا لهذا التساؤل، اللهمَّ إلاَّ إذا اعتبرنا التجاء شلنج إلى وحدة العمل الفني بمثابة جواب على هذا التساؤل. ولكن الحقيقة أن قول شلنج بأن العمل الفني هو خير تعبير عن وحدة الفكر والطبيعة إنما هو مجرد تشبيه تمثيلي لا يكفي من أجل إقناعنا بإمكان إدراك وحدة الذاتي والموضوعيّ. ولو أننا أقمنا ضربًا من التوحيد بين المعرفة الفلسفية والإبداع الفني، لجعلنا من معرفة المطلق امتيازًا يختص به بعض العباقرة، دون أن يكون في متناول أهل المعرفة العادية. ولكن من المؤكد أن مثل هذه النظرة الأرستقراطية للمعرفة إنما تخفي وراءها نزعة لا عقلية متطرفة تجعل هناك هوة غير معبورة بين المعرفة العادية والمعرفة المطلقة. وأما في نظر هيجل فإن هناك مسارًا منهجيًا يقتادنا من العيان الحسي إلى الفهم، ثم من الفهم إلى العقل أو المعرفة الموحِّدة. وسوف نرى فيما بعد أن «فنومنولوجيا الروح» إنما هي بمثابة انتقال تدريجيّ، يأخذ بيد الرجل العاديّ لكي يقتاده من المعرفة الحسية إلى المعرفة المطلقة عَبْر مراحل متوسطة تعبّر عن النشاط التصوري للذهن في سعيه نحو إدراك «المطلق». وهيجل يأخذ هنا على شلنج أنه لم يفطن إلى الطابع التاريخي للمعرفة، فلم يدرك أن التقدم البشري إنما يتحقق عبر عمليات متشابكة من التناقض والصراع، بفعل نشاط البشر أنفسهم.

٣٩- وأخيرًا يأخذ هيجل على شلنج أنه جعل وحدة الذات والموضوع رهنًا بذلك الحدْس العقلي الذي ليس في متناول الجميع، في حين أنه لابد من البرهنة على أن من طبيعة الذاتي أن يستحيل إلى موضوعي، كما أن من طبيعة الموضوعيّ أن يستحيل إلى ذاتي، بحيث يكون في وسع كل واحد منا التوصّل إلى إدراك هذه

الوحدة. وتبعًا لذلك فإنه لا موضع للحديث عن عيان عقلي (أو حدْس ذهني) يكون وقْفًا على صفوة مختارة من الناس، بل لابدّ من أن يكون في وسع الفيلسوف أن يقتاد أهل المعرفة الحسية العادية إلى المعرفة المطلقة عَبْر مراحل تدريجية تكون بمثابة خطوات متتالية يقطعها الإنسان في طريقة إلى الحقيقة النهائية أو «المطلق». ولكنَّ بيت القصيد -في كل فلسفة هيجل- أن هوية الذات والموضوع ليست حقيقة أولية ابتدائية، بل هي حقيقة نهائية ختامية(١).

وهكذا نرى أن هيجل قد قام بحملة مزدوجة على كل من نزعة فشته الذاتية المتطرفة، ونزعة شلنج الموضوعية المتطرفة، ثائرًا على ثنائية الأول منهما، وواحدية الثاني منهما، عاملاً في الوقت نفسه على تلافي الطابع الجزئي لمذهب الواحد منهما والآخر. وليس يكفي أن نقول: إن هيجل -بوصفه الوريث الشرعي لكل من فشته وشلنج- قد أخذ على عاتقه تحقيق ضرب من الوحدة بين مثالية الأول الذاتية ومثالية الثاني الموضوعية، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن هيجل قد أدخل تعديلاً جوهريًّا على هذين النوعين من المثالية حين حاول أن يقيم ضربًا من التأليف (أن التركيب) بين الروح المسيحية والروح اليونانية، موحدًا في الوقت نفسه بين نظرية شلنج في «الهوية»، ونظرية فشته في «انعدام الهوية». ومن هنا فقد استطاع أن يرفع «الجوهر» الذي قام به شلنج إلى مستوى «الذات». وهكذا جاءت مثالية هيجل المطلقة فكانت بمثابة اندماج وتكامل لكل من فلسفة الذات وفلسفة الجوهر(٢).

وإذا كان هيجل نفسه قد ذهب في تصوّره لتاريخ الفلسفة إلى أن شتَّى المذاهب الفلسفية المتعاقبة ليست سوى سلسلة متصلة من الكشوف، بحيث أن كل مذهب منها ليمثل مرحلة ضرورية في عملية الترقي التدريجي للحقيقة، فليس بدعًا أن تكون مذاهب كل من كانْت، وفشته، وشلنج، بمثابة حلقات متعاقبة في سلسلة

---

(1) Cf. Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel" p. 159.
(2) Jean Wahl: "Le Malheur de la Conscience;" p. 68.

الترقي التدريجي للمثالية الحديثة في ألمانيا بصفة خاصة، وفي الفكر الأوروبي بصفة عامة. وإذا كان هيجل قد اعتبر فلسفة كانْت بمثابة الدعامة الأولى أو نقطة الانطلاق للفلسفة الألمانية الحديثة، فذلك لأنه قد فطن إلى أن كانْت كان أول فيلسوف مُحدَث استطاع أن يكتشف المبدأ النظريّ الحقيقيّ، كما كان في الوقت نفسه أول مفكر مثاليّ محدث نجح في إيقاظ العقل البشري من سباته وتوعيته بذاته. ثم جاء فشته فاستغل منهج كانْت الأوليّ A priori وحاول إقامة منهج ميتافيزيقي جديد يقوم على البناء أو التركيب النظريّ، مستعينًا في ذلك بطريقة السلب أو النفي. ولم يلبث شلنج أن حاول تطبيق هذا المنهج النظري على الطبيعة بأسرها، وإن كانت فكرته عن العيان العقلي قد أحالت هذا المنهج إلى ضرب من «التمثيل» الذي يخلو تمامًا من كل طابع عمليّ. ولكنْ على الرغم من نزعة شلنج الصوفية، فقد كان من بعض أفضاله على المثالية الألمانية الحديثة أنه أبرز فكرة «الكل» أو «الوحدة العضوية»، فاستطاع بذلك أن يعلو على التناقض القائم بين الطبيعة والفكر، أو بين الموضوعيّ والذاتي، أو بين المتناهي واللامتناهي. ثم جاء هيجل فلم يرد أن يضحّي بالتحديدات والاختلافات، لحساب الوحدة أو الكل، كما لم يرد أن يضحّي بالكل أو الوحدة لحساب الاختلافات أو التحديدات، بل حاول أن يعلو على كل من مثالية شلنج الموضوعية ومثالية فشته الذاتية، مؤكدًا أن المطلق ليس وحدة جامدة ميتة، ولكنه في الوقت نفسه ليس مجموعة من التحديدات التي لا تجمع بينها أية هوية. وهكذا جاءت فكرة هيجل عن «اغتراب الذات» l' Aliénation du Moi فسمحت له بتجاوز فشته، كما جاءت فكرته عن «سلب الجوهر» Négativité de la substance فسمحت له بتجاوز شلنج[1].

وهنا قد يأخذ علينا القارئ أننا اعتبرنا فلسفات كل من كانْت وفشته وشلنج بمثابة مصادر للفلسفة الهيجلية، في حين أن سياق عرضنا لهذه الفلسفات قد أظهرنا

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," vol. II., p. 309-note.

على أن هيجل لم يقف منها موقف المتقبِّل أو المستعير أو المستلهم، بل هو قد وقف منها موقف الناقد أو الثائر أوالمتمرد. ونحن لا ننكر أن هيجل قد حاول تجاوز كل من كانْت وفشته وشلنج، فضلاً عن أنه قد نقد هؤلاء الفلاسفة -في أكثر من موضع- نقدًا عنيفًا (لا يخلو من تحامل في بعض الأحيان)، ولكن من المؤكد أنه قد وضع تحت تأثير هؤلاء الفلاسفة في مراحل مختلفة من تطوره الفكري، فضلاً عن أنه قد كوَّن مذهبه المثاليّ كردّ فعل ضدّ مثاليات هؤلاء الفلاسفة. وليس من شك عندنا في أن دياكتيك هيجل يدين بالكثير لأساليب كانْت وفشته وشلنج في معالجة نقائض الفكر، فضلاً عن أن اهتمام هيجل بمشكلة «المطلق» إنما هو مجرد امتداد لاهتمام كل من فشته وشلنج بهذه المشكلة. حقًا إن في مثالية هيجل المطلقة تعميقًا لوحدة الذات والموضوع، أو هوية العقلي والواقعيّ، إلى الحدّ الذي تكاد تختفي معه شتى ضروب التعارض بين المظهر والمخبر، أو بين المتناهي واللامتناهي، أو بين الوجود والماهية، ولكن مثالية هيجل مع ذلك قد استبقت من الفلسفات المثالية السابقة عليها درسًا هامًا في أولوية الفكر على الطبيعة، وصدارة الحقيقة الروحية على الوجود الموضوعيّ. وسيكون علينا فيما بعد أن نبين كيف أن أصالة المثالية الهيجلية إنما تنحصر على وجه التحديد في تجاوز الثنائية دون محوها أو القضاء عليها. وآية ذلك أن تمايز اللوغوس والطبيعة عند هيجل (باعتبارها ماهية ووجودًا) لن يكون بمثابة إضافة لعالمَيْن مختلفيْن أحدهما عن الآخر، بل سيبدو «المطلق» نفسه «علاقة» أو «وساطة» بين الاثنين، وكأنما هو في صميمه تناقض وهوية. وسنرى عند دراستنا للمنهج الجدلي أن من شأن المطلق أن ينكر ذاته بوصفه طبيعة، لكي يعارض ذاته في ذاته، جاعلاً من «الطبيعة» ذلك «الآخر» الذي لا تقوم له قائمة بدون «اللوغوس» أو «الفكر»[1].

□□□

(1) Hyppolite: "Logique et Existence," P.U.F., 1953, pp. 127.

الفصل الثالث
المنهج الجدليّ

٤٠ - إذا كنا قد حاولنا في الفصل السابق أن نتعقب المصادر المباشرة للفلسفة الهيجلية، فليس معنى هذا أننا قد اعتبرنا مذاهب كانْت، وفشته، وشلنج، بمثابة المصادر الوحيدة لكل تفكير هيجل، وإنما كل ما هنالك أننا قد وجدنا في مذاهب أسلافه المباشرين المفاتيح الضرورية لفهم المبادئ الرئيسية للفلسفة الهيجلية. والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى تفكير هيجل لاستطعنا أن نتبين بوضوح كيف أن هذا التفكير الموسوعي العميق، قد كان ثمرة لإلمام واسع بتاريخ الفلسفة من جهة، ولدراسة دقيقة للفلسفة اليونانية من جهة أخرى. وليس بدعًا أن يتأثر هيجل بدراسته الشاملة لتاريخ الفلسفة فإنه هو القائل في مقدمة «فنومنولوجيا الروح» بأن تعدُّد المذاهب الفلسفية على مر التاريخ ليس إلا مجرد تعبير عن الترقي التدريجي أو التطور المستمر للحقيقة[1]. وأما عن اهتمام هيجل بالفلسفة اليونانية فإن خير شاهد عليه دراسته العميقة للفكر اليوناني في الجزأين الأول والثاني من كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، فضلاً عن تأثره في شبابه بالروح اليونانية. ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن هيجل أقرب إلى أفلاطون وأرسطو منه إلى كانْت وفشته وشلنج. وهيجل نفسه يتحدث عن سقراط وأفلاطون وأرسطو بالتفصيل في كتابه المشار إليه، كما أنه يطلق على أفلاطون وأرسطو -بين مفكري اليونان جميعًا- اسم «مُعَلّمَيْ الجنس البشري»[2].

ولو أننا نظرنا مثلاً إلى المنهج الجدلي (أو الديالكتيكي) الذي اصطنعه هيجل في كل دراساته الفلسفية، لوجدنا أن لهذا المنهج نظيرًا عند فلاسفة يونانيين من أمثال هرقليطس وزينون الإيلي، وأفلاطون وغيرهم. وقد كان هرقليطس أول من قال

---

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," vol. I., p. 6 (preface).
(2) Hegel: "Lectures on the History of Philosophy," vol. II., p. 1.

بالتغير، والصيرورة المستمرة، وصراع الأضداد. وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن هرقليطس هو أول فيلسوف ميتافيزيقي في تاريخ الفكر البشري جعل من صراع الأضداد في الوجود «الحقيقة الميتافيزيقية الأولى». وقد أخذ هيجل عن هرقليطس فكرته عن «الصيرورة»، حتى لقد صرح هو نفسه بقوله: «إنه ليس في أقوال هرقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها في صميم منطقي». ولا غرو فقد تصور هيجل «الديالكتيك» على غرار هرقليطس، فجعل منه عملية توافق الأضداد في الفكر والأشياء على السواء. وأما زينون الإيلي فقد تصور «الجدل» بصورة سلبية، محاولاً إظهارنا على ضروب التناقض التي يقع فيها الفيلسوف حين يبغي الخروج عن دائرة المفاهيم الإيلية المنطوية على معاني الكون والثبات. ثم جاء أفلاطون فجعل من «الديالكتيك» منهجًا فلسفيًا مشروعًا يقوم على الحوار السقراطي، ويقضي بالتدرج في سلم الحقائق حتى الحقيقة المطلقة. وكان سقراط قد تصور الفكر على أنه حركة مستمرة من الجزئي إلى الكلي، ثم من الكلي إلى الجزئي، ومن المشخص إلى المجرد، ثم من المجرد إلى المشخص. هذا إلى أن سقراط كان قد تصور «الجدل» على أنه محاولة مستمرة من أجل الوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية، مع محاولة التثبت من ذلك التعريف بالالتجاء –مرة ثانية– إلى وقائع جزئية جديدة. ثم جاء أفلاطون فلم يقف عند هذا المنهج السقراطي في الانتقال من الأفراد إلى الأنواع، ثم من الأنواع إلى الأجناس، بل هو قد حاول أيضًا أن يضع لتلك الأجناس سلمًا طبقيًا، حتى يصل في النهاية إلى النماذج أو «المثل» التي تشارك فيها شتى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة. وهكذا كان «فن الجدل» عند اليونان بمثابة منهج عقلي يراد من ورائه الاهتداء إلى الحقيقة عن طريق الاجتهاد في الكشف عن ضروب «التناقض» الكامنة في حجج الخصم، مع العمل على دحضها والقضاء عليها. وقد كان فلاسفة اليونان بصفة عامة يعتقدون أن في تصادم الأفكار المتعارضة، وتلاحم الآراء المتناقضة، ما قد يعين على انبلاج الحق. ومن هنا فقد احتلت فكرة «التناقض» عندهم

أهمية كبرى في الجدل، على اعتبار أن الفكر البشري في حالة حركة مستمرة، وأن الصراع بين الأفكار هو السبيل الوحيد إلى الكشف عن الحقيقة(1).

على أن هيجل نفسه يشير إلى «الديالكتيك» عند اليونان بصفة عامة، ولدى أفلاطون بصفة خاصة، فيقول: إن «الجدل» لم يكن سوى جزء من أجزاء المنطق، كما أنه لم يكن مفهومًا بمعناه الصحيح، بل كان يعتبر مجرد عملية خارجية سلبية لا تمت بصلة إلى الموضوع أو الشيء نفسه. وحسبنا -فيما يقول هيجل- أن نعود إلى محاورة أفلاطون المسماة باسم «برمنيدس»، وإلى غيرها من المحاورات الأفلاطونية الأخرى، لكي نتحقق من أن كل مهمة الجدل كانت مقصودة على دحض بعض القضايا، دون الوصول إلى أية نتيجة إيجابية. فلم يكن «الجدل» عند اليونان سوى مجرد سلاح يشهره الفيلسوف في وجه خصمه، لكي يزعزع في نفوس الناس معتقدات طالما ظنوا أنها يقينية أكيدة، أو لكي يشككهم في صحة بعض الآراء التي طالما سلموا بها تسليمًا قويًا راسخًا. وهكذا كان «الجدل» عند الأقدمين «فَنَّ خِدَاع» يقوم على الإيهام والبراعة والتلاعب اللفظي، وتنحصر كل مهمته في تمويه الحقائق وتزييفها، أو إخفاء الأكاذيب وسترها. ومن هنا فقد ارتبط معنى الجدل -في أذهان الكثيرين- بمعاني المماحكة، والتضليل، والوهم الذاتي، بدلاً من أن يرتبط بمعاني السلب، والتناقض، ووحدة الأضداد(2).

٤١- ثم جاء «كانْت» فكان أول فيلسوف محدث -فيما يقول هيجل- استطاع أن يفطن إلى قيمة «الجدل» بوصفة عملية ضرورية من عمليات العقل. وقد كشف لنا «كانْت» عند دراسته للمقولات أو تحديدات الفكر، عن حقيقتين هامتين: أولاهما «موضوعية الظاهر» من جهة، «وضرورة التناقض» من جهة أخرى، ولكنه لم يحسن استخدام «الجدل» عند دراسته لنقائض العقل الخالص. والواقع أن كانت لم يستخدم

---

(1) P. Foulquié: "La Dialectique," P.U.F. Paris, 1953, p. 18.
(2) Hegel: "Science de la Logique," trad. franç; vol. I., p. 42.

«الديالكتيك» إلا من أجل تنحية «الظاهر المحض» فكان «الجدل» عنده بمثابة «وهم» وضعه في مقابل «التحليل»، أو في مقابل حقيقة التجربة. وأما عند فشته، فقد أصبح «الديالكتيك» منهجًا مشروعًا لمعرفة الحقيقة من حيث هي قابلة للمعرفة. ولم يلبث «الديالكتيك» أن استحال من جديد -على يد شلنج- إلى مجرد «مظهر» أو «ظاهر» Apparence، وإن كان من شأن هذا المظهر أن يعيننا على تجاوز المعرفة التجريبية والتأمل العقلي الخالص، وذلك لأنه يقوم بمهمة نقد هذا النوع من المعرفة. فالديالكتيك عند شلنج هو بمثابة المدخل إلى «المعرفة المطلقة» مع العلم بأن هذه المعرفة عنده تختلط بضرب من الحدس أو العيان الذي هو أشبه ما يكون بالحدس الجمالي منه إلى الحدس العقلي بمعناه الدقيق. وهذا هو السبب في أن شلنج قد رفض التسليم بقدرة اللغة البشرية على وصف فكرة المطلق، أو بمقدرة الجدل على تجاوز المتناهي من أجل الوصول إلى اللامتناهي[1].

وهيجل يأخذ على كل هؤلاء الفلاسفة -وفي مقدمتهم «كانت»- أنهم قد عجزوا عن الاهتداء إلى المنهج الصحيح الذي يلائم طبيعة الفلسفة باعتبارها علمًا خالصًا. وإذا كانت الفلسفة -فيما يقول هيجل- قد بقيت حتى هذه اللحظة في انتظار المنهج الخاص الذي يلائم طبيعتها، فما ذلك إلا لأن الفلاسفة السابقين قد اقتصروا على استعارة مناهجهم من الرياضيات أو من غيرها من العلوم، دون أن يفكروا في البحث عن منهج فلسفي جديد يحقق لدراستهم ضربًا من التوافق بين الشكل والمضمون. «وليس المنهج -على حد تعبير هيجل- سوى الشعور بالشكل الذي تتخذه الحركة الباطنية لمضمونه»[2]. ومعنى هذا أن من طبيعة الموضوع أن يتناغم مع إيقاعه الخاص. والمنهج الأوحد الذي يحقق هذا الشرط -فيما يرى هيجل- إنما هو المنهج الجدلي أو الديالكتيكي، لأنه ليس خارجًا يؤكد هيجل أن

---

(1) Hyppolite: "Logique et Existence," P.U.F., 1953, pp. 120-121.
(2) Hegel: "Science de la Logique," trad. franç. Aubier, I. p. 40.

المنهج الجدلي هو المنهج الفلسفي الصحيح الأوحد[1].

٤٢- وهنا نجد أن كثيرًا من الباحثين الذين توقفوا عند التعبيرات الخارجية التي اصطنعها هيجل لوصف منهجه الجدلي، قد ظنوا أنه مجرد منهج أولي قبْلي Apriori ، أو مجرد صورة من صور «الاستنباط». ولكن الحقيقة أننا لو دققنا النظر إلى «فنومنولوجيا الروح» أو إلى «دروس في فلسفة التاريخ»، لوجدنا أن المنهج الذي اصطنعه هيجل في دراسته للظواهر الأخلاقية، والاجتماعية، والقانونية، والسياسية، والدينية، والفنية، والتاريخية، والحضارية بصفة عامة، إنما هو منهج وصفي descriptive يقوم على الغوص في أعماق المظاهر المختلفة لحياة البشر الروحية، من أجل فهم خبراتهم وإدراك دلالة نشاطهم. فليس المنهج الجدلي مجرد منهج تصوّري تركيبي، بل هو أولاً وبالذات ضرب أسمى من ضروب الخبرة أو التجربة، وإن كنا هنا بإزاء تجربة من نوع خاص، لأنها تجربة تساير موضوعها عن كثب، وتحاول أن تتعقب تموجاته أولاً بأول. وعلى الرغم من أن هيجل قد رفض مفهوم الحدْس، كما أنه أبى التسليم بإمكان قيام أية معرفة مباشرة، فإن من المؤكد أن في منهجه الجدليّ تلك السمة الحدسية التي تتسم بطابعها كل خبرة مباشرة[2].

ولكنْ، لماذا رفض هيجل إمكان قيام «معرفة مباشرة»؟ أو بعبارة أصحّ: لماذا عارض هيجل نظرية شلنج في الحدْس أو العيان؟ الواقع أن فيلسوفنا قد رأى أن المعرفة البشرية لا تتم إلا عبر عمليات ذهنية معقدة، ومن خلال وسائط متشابكة متداخلة، فليس بدعًا أن نراه يرفض القول بإمكان قيام «عيان حسي» مباشر يمضي بنا إلى كبد الحقيقة، كما نراه في الوقت نفسه يأبى التسليم بأي مفهوم عقلي مجرد أو أي تصوّر ذهني منعزل. ولما كان العالم -في نظر هيجل- يمثل كُلاًّ عضويًا، فلا غرو أن تكون للديالكتيك قيمته في فهم مثل هذا العالم، ما دام «الديالكتيك» إنما يعني النفاذ

---

(1) C. J. Friedrich: "The Power of Negation," in "A Hegel Symposium;"., Texas, 1962, p. 21.

(2) Ibid, p. 21.

إلى «الوحدة» الكامنة فيما وراء «التعدّد». والحق أن من شأن العالم دائمًا أن يتحرك، ويتطور، ويتغير، فكل تصور سكوني للمعرفة، بل كل فصل أو عزل للعيان الحسيّ أو للتصوّر العقلي، لن يكون إلا فهمًا خاطئًا غير مشروع. ومعنى هذا أن كل نظرة سكونية إلى العالم، بل كل تجزئة عقلية لعناصر المعرفة، لن تقودنا مطلقًا إلى فهم طبيعة الموضوع، اللهم إلاّ إذا كان في إمكاننا أن ندْرس مجرى النهر بفحصنا لدلْو نلقى به إلى أعماق ذلك النهر! وإذن فإن المنهج الجدلي -في أصله- إنما هو رفض لكل معرفة مباشرة[1].

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى الطريقة التي اصطنعها هيجل في دراسته لظواهر الروح، لوجدنا أن «الجدل» عنده قد اتخذ طابعًا عيانيًا أو حدسيًا، بدليل أنه هو نفسه قد عرَّف الديالكتيك في «فنومنولوجيا الروح» بقوله إنه «الخبرة التي يحصّلها الوعي عن ذاته وعن موضوعه». فالفنومنولوجيا هي السبيل الذي يختطه الوعي لنفسه، لكي يختبر ذاته، ويستحيل إلى وعي بذاته. ومعنى هذا أن الوعي هو موضوع لذاته، ولكنه مع ذلك لا يقوى على إدراك ذاته عن طريق ضرب مع الإدراك المباشر الذي يكتشف بفضله ماهيته الجوهرية العميقة، بل هو إنما يكتشف ذاته ابتداءً من الموضوع، أعنى ابتداءً من الحقيقة الخارجية. وليس من شأن الفيلسوف أن يركّب قصة الوعي في اختباره لذاته، بل كل مهمته إنما تنحصر في تتبع المراحل التي يمر بها تطور هذا الوعي، مقتصرًا على مسايرة الروحية، بما فيها من مظاهر نجاح وفشل، وتوافق وتنافر، وهوية وتناقض، حتى يقف على ذلك التطور الحي الذي تحققه الروح في انتقالها عبر الأشكال المختلفة للوعي. وليس «الديالكتيك» سوى تلك الحركة المختبرة (أو المعاشة) التي يقوم بها الوعي في سعيه المستمر نحو التقدم[2].

حقًا إن هيجل -حينما ربط منهجه الجدلي بطريقة فشته الاستنباطية في «مذهب

(1) Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel;" p. 176.
(2) N. Hartmann: "Hegel et la dialectique du Réel;" article dans la "Revue de Métaphysique et de Morale," 1931, p. 19.

العلم» (سنة ١٩٧٤م)- قد عمل هو نفسه على تثبيت دعائم ذلك الوهم الخاطئ، الذي وقع فيه كثير من المفسِّرين حينما نسبوا إلى «الجدل» طابعًا استنباطيًا محضًا؛ ولكن من المؤكد أنَّ حركة «الجدل» حركة صاعدة ننتقل فيها دائمًا من حقيقة دُنْيا إلى حقيقة عليا، بفعل ذلك التعارض الباطن الذي يحطم كل وحدة ظاهرية، من أجل الانتقال إلى وحدة عليا أكثر سموًّا وأوسع شمولاً. فالديالكتيك انتقال نحو ما هو أسمى، ولكنه ليس استخلاصًا للأعلى من «الأدنى». وواضحٌ من هذا الانتقال أننا هنا لسنا بإزاء «استنباط»: لأن ما هو أخصب وأكمل لا يمكن أن يترتب على ما هو أجدب وأنقص. وإذا كان لابد من القول بوجود علاقة توقف أو اعتماد Dépendence في صميم العملية الديالكتيكية، فإن «الأدنى» هنا هو الذي يعتمد على «الأعلى»، لا العكس. ولو كان الجدل الهيجلي قد اتخذ نقطة ابتدائه من حقيقة عليا هبط منها إلى حقيقة دنيا، مستخلصًا «الأدنى» من «الأعلى» على سبيل التوقف أو الاعتماد، لكان في وسعنا -بحق- أن نتحدث عن «استنباط». ولكننا لا نجد مطلقًا في كل المسار الفعلي للجدل الهيجلي أي انتقال من هذا القبيل. والواقع أن هيجل كان ينتقل دائمًا أبدًا من الأدنى إلى الأعلى، ومن العرضي إلى الجوهريّ، لا العكس. فالمسار الجدلي عند هيجل إنما هو أشبه ما يكون بحركة «تَصَاعُدٍ» ننتقل فيها من حَلْقة إلى أخرى، عبر سلسلة رأسية ترتبط حلقاتها بعضها ببعض، وتستند كلها إلى الحلقة العليا التي تمسك بكل حلقات السلسلة.

ولو شئنا أن نستخدم تشبيهًا آخر، لكان في وسعنا أيضًا أن نقول إن الديالكتيك الهيجلي ينتقل دائمًا من «الخارج» إلى «الداخل». وهو في هذا الانتقال إنما يسير في الاتجاه الطبيعي لكل معرفة بشرية: ما دام من شأن هذه المعرفة دائمًا أن تنتقل مما هو «ظاهر» أو واضح أمام الحس إلى ما هو «باطن» أو مستتر في صميم الوعي أو الشعور. وهنا يتضح لنا معنى «الخبرة» التي تشتمل عليها عملية الجدل: فإن الفيلسوف الذي يمارس هذه العملية، إنما يختبر البشر، ويَسْبُرُ غور أفعالهم، ويعاني

شتى مظاهر نجاحهم أو فشلهم، ويحيا مصيرهم بخيره وشره، ويشاركهم الإحساس بأفضالهم وسقطاتهم. وحين يعيش الإنسان خبرته الخاصة، فإنه يعيش في الوقت نفسه خبرات الآخرين: لأن مصيره ليس منفصلاً عن مصير أشباهه من الناس. ومعنى هذا أن المرء يختبر -في صميم مصيره- ذلك المصير العام للجنس البشري، لأنه لابد من أن يجد نفسه سائرًا في الاتجاه العام للعالم. وليس من شأن المعرفة أن تغلق الشعور على ذاته، بل هي تفتح نوافذه على العالم، لكي تجعل مصيره رهنًا بمصير «الموضوع» نفسه. وحين تنفذ الذات إلى أعماق الموضوع، فإنها لا تختبر الموضوع فقط، بل هي تختبر طبيعتها الخاصة أيضًا. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الديالكتيك هو هذا التقدم المطرد للمعرفة البشرية حين تعمد إلى تصحيح أخطائها يومًا بعد يوم، ملقية أضواء جديدة -بفعل هذا التصحيح نفسه- لا على الأشياء وحدها، بل على ذاتها أيضًا[1].

٤٣- من هذا نرى أن «الديالكتيك» الهيجلي ليس مجرد منهج فلسفي فحسب، وإنما هو أيضًا تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة. فالروح التي تتطور وترتقي، محتفظة دائمًا أبدًا بشتى المكاسب التي أحرزتها عبر هذا التطور أو الترقي، إنما هي بمثابة «خبرة» حية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعي أو الشعور. وإذا كان هيجل قد أراد للفكر أن يكون ديناميكيًا حيًا، يجتاز مراحل، ويتخطى عقبات، ويمرّ بانحناءات، فما ذلك إلاّ لأنه قد فطن إلى أن الحقيقة الخارجية نفسها حقيقة ديناميكية حية تمر بنفس المراحل، وتجتاز نفس العقبات، وتمرّ بنفس الانحناءات. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ديناميكية التصوّر -عند هيجل- إنما هي صدى لديناميكية الواقع، أو بالأحرى إن الفكر الدياليكتيكي إنما هو صورة لديالكتيك الأشياء: وحسبنا أن ندقق النظر إلى المذهب الهيجلي على نحو ما عرضه صاحبه في «الفومنولوجيا» أو في «فلسفة القانون»، أو في «فلسفة التاريخ»، لكي

(1) Hartmann: "article cité dans la "Revue de Métaphysique et de Morale.", 1931, pp. 17-19.

نتحقق من أننا هنا بإزاء ديالكتيك ديناميكي متطوّر هو في صميمه بمثابة انعكاس لديالكتيك الواقع. وآية ذلك أنّ حركة التغلب على هذا التناقض من أجل التصاعد نحو «تأليفٍ» يحقق الاتحاد، إنما هي حركة واقعية تتحقق في صميم الواقع. وسنضرب أمثلة عديدة لهذا الديالكتيك الحيّ عند حديثنا (فيما بعد) عن الصراع بين السيد والعبد (في فنومنولوجيا الروح)، أو عند تعرضنا لدراسة ديالكتيك العقوبة (في فلسفة القانون). وحَسْبُنا هنا أن نقرر أن ديالكتيك هيجل ليس مجرد تركيب عقليّ محض -كما وقع في ظن الكثير من الباحثين- وإنما هو تعبير منطقي حي عن صميم حركة الواقع. وهل ينكر أحد على فيلسوف استوعب في دراسته شتى مظاهر الحياة الروحية، ونفذ ببصيرته إلى أعماق العالم الأكبر والعالم الأصغر، ونجح في تحقيق التواصل إلى حدّ كبير بين عالم الطبيعة وعالم الروح، أن يكون تفكيره الجدليّ ثمرة لخبرته الحية، وصدّى لعيانه الحادّ الذي استطاع بفضله النفاذ إلى صميم ديالكتيك الواقع؟

... إننا لا نعني -بطبيعة الحال- أن هيجل قد قدم ديالكتيك الواقع على ديالكتيك الفكر، ولكننا نريد أن نقول إن الديالكتيك عنده قد كان دائمًا أبدًا قانونًا لتطور الوجود وحركة الفكر في آن واحد. ولا شك أن هيجل حين اكتشف ضرورة التناقض والصيرورة والتجاوز المستمر فإنه لم يكتشف قانونًا فكريًّا محضًا، بل هو قد اكتشف في الوقت نفسه قانونًا واقعيًا تشهد به تجربة البشرية على نحو ما وصفها لنا في «فنومنولوجيا» و«فلسفة التاريخ». ولعلَّ هذا هو ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة الحديثة إلى القول بأن جدل هيجل إنما يعني أن «نبضات قلب الوجود تدقّ في صميم فكرنا بنفس الإيقاع الذي تدقّ به في أي شيء آخر»(1). وعلى كل حال، فإن من المؤكد أن الطابع الأولي التصوري الذي قد يبدو -في الظاهر- أنه السمة المميزة للجدل الهيجلي إنما هو مجرد قشرة سطحية تخفي وراءها تجربة عميقة تجعل من كل فلسفة

(1) Hoffding: "Histoire de la Philosophie Modernre," t. II, p. 184.

هيجل «ملحمة تاريخية منطقية عقلية» Epopée historico-logico-rationaliste[1].

٤٤- ولو شئنا الآن أن نحلّل المقومات الأساسية التي دخلت في تكوين المنهج الجدلي، لكان علينا أن نتوقف عند عدة مفاهيم أساسية استند إليها كل تصوّر هيجل للديالكتيك. وربما كان مفهوم «الكل» أو «الحقيقة الشاملة» في مقدمة المفاهيم التي قام عليها تصور هيجل للجدل. ونحن نجد هيجل يتحدث في الصفحات الأولى من كتابه «فنومنولوجيا الروح» عن الطابع المذهبي للفلسفة بوصفها نظامًا أو نَسَقًا، فنراه يشبّه الحقيقة الكلية بالكائن العضويّ، لكي لا يلبث أن يقول: «إن علم التشريح -أعني تلك المعرفة التي نحصّلها عن أجزاء الجسم حينما ننظر إليها خارجًا عن علاقاتها الحيوية- لا يسمح لنا بامتلاك الشيء نفسه»[2]. ومعنى هذا أن المعرفة الحقيقة لا يمكن أن تكون مجرد نظرة تحليلية تقتصر على رؤية الجزئيات، بل هي لابد من أن تتمثل على صورة «نَسَق» أو نظام كليّ ننفذ عن طريقه إلى تلك الوحدة الشاملة التي تجمع بين سائر الجزئيات. وليس «الكل» الذي يتحدث عنه هيجل مجرد وحدة بسيطة تعبّر عن انسجام أوّلي، بل هو بمثابة مركب يتألف من الوحدة والسلب معًا. فالمنهج الجدلي عند هيجل إنما يعبّر عن تلك الكينونة الشاملة التي لا تؤكد ذاتها في هويتها الحقيقية اللهمَّ إلاَّ بعد أن تكون قد أنكرت ذاتها وبايَنَتْ نفسها. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الديالكتيك إنما يعبّر عن صميم بناء الوحدة العضوية للوجود نفسه. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن المنهج عند هيجل لا يكاد ينفصل عن المضمون، من حيث إنه ترجمة تصورية لصميم بناء الوجود في وحدته الأصلية الجوهرية. وبيت القصيد في هذا المنهج أنه يساير حركات تلك الوحدة العضوية الشاملة التي لا سبيل إلى تصورها في حالة ثبات أو سكون، وبالتالي فإنه لسان حال ذلك «الكل» الحيّ الذي لا يكف عن الحركة والتغير والصيرورة[3].

(1) Cresson & Serreau: "Hegel, sa vie, son oeuvre.", p. 21.
(2) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," vol. I., p. 5.
(3) Garaudy: "Dieu est Mort; etude sur Hegel," p. 175-6.

والواقع أن هيجل لا يتصوَّر ذلك الكل الشامل أو تلك الحقيقة الكلية العضوية على أنها موضوعٌ يتمثل في النتيجة النهائية، أو في مراحل التطور التي تفضي إلى هذه النتيجة، أو في السَّوْرة الأصلية (أو الدفعة الأولى) التي عملت على ظهور ذلك «الكل»، بل هو يتصوّر الحقيقة الشاملة على أنها مجموع «اللحظات» التي تكونت منها حياة ذلك الكل العضويّ المتماسك. فليس المهم هو «الهدف النهائي» الذي تفضي إليه عملية التطور، أو «الدافع الأصلي» الذي تسبَّب في ظهور تلك الحركة، أو «النتيجة المتحققة» التي خلفتها هذه العملية التطورية وراء ظهورها، بل المهمّ هو عملية «التحقق» Actualisation التي تعبّر عن جوهر الصيرورة الكونية الشاملة. وهيجل يصف الهدف النهائي بقوله: إنه ذلك «الكليّ» الذي لا حياة فيه، كما يصف الدافع الأصلي بقوله: إنه مجرد ميل أو سَوْرة Elan لا زالت تفتقر إلى الحقيقة الواقعية أو الطابع الفِعْلي، في حين نجده يقول عن «النتيجة» إنها تلك الجثة التي خلَّفها الدافع وراء ظهره! وأما «عملية التحقق» فهي المضمون الجوهريّ لتلك الصيرورة الديالكتيكية التي هي صميم حياة الوجود الكليّ[1].

وكل معرفة حقيقة -في رأي هيجل- لابد من أن تمر بمراحل ثلاث: مرحلة المباشر أو «الكليّ المجرَّد»، ثم مرحلة نفي هذا المباشر، أو سلب ذلك «الكليّ المجرَّد»، وتلك هي مرحلة التأمّل العقلي أو الوساطة العقلية، وأخيرًا مرحلة «الكليّ العيني» أو الحقيقة الكلية المتجسّدة، وتلك هي النتيجة التي تستبقي وتحتفظ في ذاتها بمرحلة النفي أو السلب، مع كل ما يقترن بها من تأمل، وتوسُّط، وارتداد للفكر إلى ذاته. ومعنى هذا أن للفكر مراحل ثلاثًا أو مظاهر ثلاثة:

١) المظهر المجرد أو مظهر الفهم (بمعناه المحدَّد).
٢) المظهر الجدلي أو المظهر السلبي للعقل.
٣) المظهر النظري أو المظهر الإيجابي للعقل.

(1) Hegel: "Phénoménologie de l' Esprit," Préface, p. 7.

وهذا المظهر الأخير إنما هو الدليل على أن للديالكتيك طابعًا إيجابيًا يمثل في النهاية مرحلة نفي النفي[1].

وهنا يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند فكرة «السلب» أو «النفي» التي تحتل مكانة كبرى في كل فلسفة هيجل، حتى ندرك السبب الذي من أجله وحّد هيجل بين العملية الديالكتيكية ومرحلة السلب أو النفي، وكأن «الجدل» والنفي وحدة واحدة لا تتجزأ. وأول ما نلاحظه في هذا الصدد أن هيجل نفسه يشير في مقدمة كتابه «علم المنطق» إلى أنه اصطنع في مؤلَّفه السابق «فنومنولوجيا الروح» منطق الجدل أو الديالكتيك، لأنه لاحظ أنه لا سبيل إلى فهم «الوعي» أو «الشعور» اللهمَّ إلاَّ بطريقة ديالكتيكية. وآية ذلك أن للوعي أشكالاً إذا تحقق الواحد منها تحدَّد وأفضى إلى إنكار لذاته، ومن ثمَّ اكتسب شكلاً أسمى. والتقدم العلمي إنما ينحصر في الاعتراف بهذه القضية المنطقية الهامة: ألا وهي أن «السالب» هو في الوقت نفسه «موجب»، وأن ما هو «متناقض» لا ينحلّ إلى عَدَم مجرَّد، بل هو يفضي فقط إلى سلب لمضمونه «الجزئي»، أو أن مثل هذا السلب ليس سلبًا للكل، وإنما هو مجرَّد سلب لشيء محدَّد، وأن النتيجة -بالتالي- تتضمن في جوهرها ذلك الذي ترتبت عليه باعتبارها نتيجة، وإلاَّ لما كانت نتيجة بمعنى الكلمة، بل مجرد «معطى مباشر». وإذن فإن «السلب» سلب مُحدَّد معيَّن، ما دام يملك بطبيعته «مضمونًا». والواقع أننا هنا بإزاء مفهوم جديد، ولكنه مفهوم أغنى من أي مفهوم آخر سابق عليه، أو هو على الأصح مفهوم أسمى من كل ما تقدم عليه. والسبب في ذلك أنه قد ازداد ثراء من سلبه للمفهوم السابق عليه، ألا وهو المفهوم الذي يعدّ «ضدًّا» له. وهيجل يقرر أن المفهوم الجديد يشتمل على سابقه، أو هو بالأحرى يشتمل على ما هو أكثر منه، ما دام هذا المفهوم الجديد هو بمثابة «وحدة لذاته ولضدِّه» معًا[2].

---

(1) Hyppolite: "Logique et Existence," P.U.F; 1953, p. 87.
(2) Hegel: "Science de la Logique," vol. I, trad. franç, p. 40.

٤٥- والحق أنه إذا كانت فكرة «السلب» تشغل مكان الصدارة في منهج هيجل الديالكتيكي، فما ذلك إلا لأن هذا المنهج يستلزم الانتقال من الفكرة الواحدة إلى الفكرة المضادة لها، أو من القضية الموجبة إلى القضية السالبة. وحسبنا أن ننظر إلى مفاهيم الوجود واللاوجود، والشبيه والمغاير، والمتناهي واللامتناهي... إلخ، لكي نتحقق من أننا هنا بإزاء مفاهيم متضايفة يستلزم الواحد منها الآخر. وما يدفع بالعقل إلى الانتقال باستمرار من الحدّ الأول إلى الحدّ الثاني إنما هو ما لديه من قدرة على «السلب» أو «النفي». ولكنْ حَذَارِ أن نتوهم أن عملية «السلب» عند هيجل هي مجرد عملية ذهنية أو مجرد نشاط ذهني، فإن هيجل نفسه ليعلن أن كل ما يحيط بنا في العالم الخارجي إنما هو شاهد على أن الديالكتيك ظاهرة عامة تصدق على كل شيء. وحسبنا أن ندقق النظر إلى حركة الأجرام السماوية، لكي نتحقق من أن الكوكب الواحد حين يوجد في مكان ما، فإن معنى هذا أن من طبيعته (في ذاته) أن يكون أيضًا في مكان آخر، بحيث أنه لابد له من أن يتحرك لكي يُخرجَ إلى عالم الوجود تلك الكينونة المباينة (أو المغايرة) له Etre-autre، التي هي داخلة في صميم طبيعته الخاصة... وهكذا الحال أيضًا بالنسبة إلى العناصر الفيزيائية، فإنها تكشف عن طابعها الديالكتيكي عن طريق عمليات التقلب الجوي (أو الآثار الجوية) التي هي مظهر لطبيعتها الديالكتيكية. وهذا المبدأ عينة يمثل الدعامة الأساسية التي تقوم عليها شتى العمليات الطبيعية الأخرى، وهو في الوقت نفسه الذي يدفع بالطبيعة دائمًا نحو تجاوز ذاتها. وليس الديالكتيك وقفًا على الطبيعة، بل هو قانون الحياة الروحية أيضًا. وليس أدل على سيادة الديالكتيك في العالم الروحي من النظر إلى الظواهر القانونية والأخلاقية؛ فإنها شاهدة على أن «الشيء إذا زاد عن حدّه انقلب إلى ضده»، وأن «الأضداد دائمًا في تماس». والأمثال الجارية بين الناس هي مصداق لهذه الحقيقة؛ فإننا حين نقول مثلاً: «إن أقصى درجة من درجات العَدْل إنما هي أقصى درجة من درجات الظلم» Summum jus, Summum injuria إنما نعني أن

العدل المجرَّد أو العدل المبالغ فيه إنما يقضي في النهاية إلى ضرب من الإجحاف. وكذلك الحال في ميدان السياسة، فإن الاستبدادية المطلقة تُفضي إلى الفوضى المطلقة، والعكس بالعكس. وأما في ميدان الأخلاق، فإن تصرفاتنا العادية وأمثالنا المتداولة شاهدة على أن الأضداد دائمًا في تماس؛ لأننا نقول إن الكبرياء تسبق السقوط، والنصل الحادّ لابدّ من أن ينكسر، كما أننا نعرف أن الغبطة الزائدة قد تعبِّر عن نفسها من خلال الدموع، وأن الألم العميق قد ينقلب إلى ابتسامة أو ضحكة، وهلم جرًّا. فكل ما في أنفسنا، وكل ما يحيط بنا، إنما هو الدليل على أن الديالكتيك قانون عام يصدق على كل من عالم الطبيعة وعالم الروح"[1].

ولما كان «السلبي» إنما يعني «الآخر» أو «المغاير»، فإن منطق هيجل الجدلي (الذي يستند إلى فكرة «السلب») إنما هو في الحقيقة منطق علاقة. والواقع أن العالم في نظر هيجل هو عبارة عن «كل» أو «مجموع» ، فليست الحقيقة سوى عملية إعادة تركيب هذا الكل. وكل علاقة واقعية في رأي هيجل إنما هي علاقة تناقض؛ فإنه ليس في وسع أي جزء من الأجزاء أن يتحدَّد اللهم إلا بفضل علاقته بالكل. وتبعًا لذلك فإن كل شيء إنما هو في صميمه ما ليس هو. وهيجل يستعير عبارة اسبينوزا المشهورة التي تقول «إن كل تحديد (أو تعيين) إنما هو مجرد سلب» Omnis determination est negation ، ولكنه ينسب إليها معنى أعمق، لأنه يتصور العالم في الوقت نفسه على أنه كلٌّ عضويّ. ومعنى هذا أن الشيء -في نظر هيجل- ليس كائنًا في ذاته فحسب، وإنما هو أيضًا مغايرٌ لذاته (أو مباين لذاته)، ما دام يحوي في صميمه مبدأ نقضه أو سَلْبه. وليس المتناهي واللامتناهي مجرد حدين منفصلين، بل هما لحظتان من لحظات كون واحد بعينه، ما دام اللامتناهي إنما يوجد باعتباره حقيقة المتناهي. ولعلَّ هذا ما عناه أحد الشارحين حينما قال على لسان هيجل «إن من طبيعة الصواب [عند هيجل] أن يكون تصويبًا لخطأ ما، فهو بمثابة الهدف الذي كان الخطأ

(1) Hegel: "Encyclopédie des Sciences Philosophiques," § 81, addition.

يرمي إليه... وإذن فإن الكامل لا يصبح واقعيًا اللهمَّ إلاَّ باعتباره إنجازًا لما كان الناقص يهدف إليه»[1].

٤٦- وحينما يتساءل المرء عما عسى أن تكون عليه الأشياء «في ذاتها»، فإن هيجل يرد على تساؤلنا هذا بقوله إنه ليس في الإمكان مطلقًا الإجابة على مثل هذا السؤال: لأن كل شيء لا يوجد «في ذاته» فحسب، بل هو يوجد أيضًا «من أجل ما عداه من أشياء». فهناك إذن علاقة «تضايف» بين الأشياء، كما أن هناك تحديدًا تبادليًّا بين الأشياء في داخل «الكل». وليس يكفي أن نقول بوجود «تقابل» بين «الإيجابي» و«السلبي»، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أيضًا أنَّ كلاًّ منهما يبدو في الآخر، إن لم نَقُلْ بأن الواحد منهما لا يوجد إلا بوجود الآخر. ومعنى هذا أنه من المستحيل علينا أن نتصور أية ظاهرة من ظواهر الحياة أو الفكر أو التاريخ باعتبارها مستقلة تمامًا أو منعزلة انعزالاً كليًا أو قائمة بذاتها، وإنما لابد من تصورها باعتبارها متوقفة على ما عداها من ظواهر، مرتبطة أوثق ارتباط بذلك «الكل» أو «المجموع» الذي تنتسب إليه وتتوقف عليه. والحق أن مثل هذه الظاهرة المجرَّدة (حتى ولو كان في الإمكان تصورها عن طريق الفكر) لا وجود لها في الواقع على الإطلاق. وإذا كان «المتناهي» و«العرضي» -في نظر هيجل- متناقضين، فذلك لأنه لا معنى لتناهيهما وعرضيتهما اللهمَّ إلا بالقياس إلى «اللامتناهي» و«الضروري»، اللذين هما مجرد إحالة إليهما. ولهذا يقرر هيجل أن كل شيء -في الطبيعة والفكر على السواء- يستلزم وجود ضده، أعني وجود ذلك «الآخر» الذي هو مقابله الضروريّ.

ويضرب هيجل مثلاً يوضح لنا به فكرته فيقول: إن الناس قد دأبوا على القول بأن «الإنسان فانٍ»، ولكنهم قد دأبوا على تصور الفناء (أو الموت) باعتباره حَدَثًا خارجيًّا يستند إلى مجموعة من الظروف العرضية، وكأننا ننسب إلى الإنسان -حين نقول عنه إنه «كائن حي» وإنه «موجود فان»- صفتين منفصلتين أو خاصيَّتين

---

(1) Royce: "Lectures on Modern," 1919, New Haven, p. 218.

منعزلتين. ولكنّ التفسير الحقيقي -في رأي هيجل- هو أن نقول إنَّ الحياة -من حيث هي كذلك- تحمل في ذاتها بذور الموت، وبالتالي فإن المتناهي -بصفة عامة- هو في حدّ ذاته متناقض. وهيجل ينسب صفة «التناقض» إلى «المتناهي» لأنَّ من شأنه أن يستبعد «اللامتناهي»، مع أنه يفترضه (أو يستلزمه) في الآن نفسه؛ ما دام المتناهي عاجزًا عن الاكتفاء بذاته، ومن ثمَّ فإنه لا يخرج عن كونه لحظة أو مرحلة من مراحل تطور الوجود.

والواقع أن منطق التناقض ماثل في عالم الطبيعة كما هو ماثل في عالم الفكر، بدليل أن حركات الأجرام السماوية، وتغيرات الظواهر الطبيعية، وتقلبات الأحوال الجوية، لا تقل «تناقضًا» عن حركات الأهواء البشرية، وتغيرات الظواهر النفسية، وتقلبات الأمزجة الشخصية. وبهذا المعنى يقول هيجل: «إن التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل تأثير فعال، في عالم الواقع». وإذا كان الكون -ابتداءً من الحصاة الصغيرة حتى الروح البشرية- يمثّل «كلاً موحّدًا» تجمع بين ظواهره المختلفة علاقات متبادلة، فإن مهمة الفلسفة إنما هي العمل على اكتشاف تلك العلاقات الضرورية، والاهتمام بالوقوف على مظاهر «الاختلاف» التي تنشأ في كنف ذلك «الكل»، والانتباه إلى «الوحدة» الحقيقية التي تجمع بين كل تلك المظاهر المتناقضة. وإذن فإن الرابطة الديناميكية (أو الحركية) التي تجمع بين الجزئي والكلي، وبين الممكن والضروري، وبين المتناهي واللامتناهي إنما هي الدليل على أن الديالكتيك عند هيجل ليس إلاَّ مجرد تعبير عن نظرية «وحدة الأضداد» L'unité des contraires.[1]

٤٧- ولا يكتفي هيجل بتصوّر الوجود على أنه «كل عضويّ» حيّ، يشيع فيه التناقض، وتربط بين أجزائه علاقات ديالكتيكية، بل هو يقرر أيضًا أن ثمة «غائية»

---

(١) زكريا إبراهيم: «المنهج الجدلي عند هيجل»، مجلة «العربي»، العدد ٧٨، مايو سنة ١٩٦٥، ص٦٥.

باطنة في صميم ذلك «الكل»، وأن الحقيقة الشاملة تمثل دائرة مغلقة، أولها هو في الوقت نفسه آخرها، وآخرها هو في الوقت نفسه أولها(1). وكما أننا لا نستطيع فهم التطور الحيوي اللهمَّ إلاَّ بمعرفتنا للغاية التي يسعى نحوها، فكذلك نحن لا نستطيع أيضًا فهم الصيرورة الكونية، اللهم إلاَّ بمعرفتنا للغاية التي تنطوي عليها. والتطوّر - بأكمله- متضمَّن منذ البداية في أعماق «البذرة» الصغيرة. وربما كان السبب في «صيرورة» الوجود هو استحالة اكتفاء هذه البذرة بذاتها، ونزوعها نحو الاستحالة إلى شيء آخر. ولولا هذه العلاقة الوثيقة التي تربط الجزء بالكل، لما ظهر في صميم «البذرة الأولى» ذلك التناقض الحي الذي دفع بها إلى التطور، والتغير، والصيرورة.

حقًا إننا نتحدث عن «لحظات» أو «مراحل» في تطور ذلك «الكل» الشامل، ولكن الواقع أن كل «مرحلة» أو «لحظة» إنما هي محض «تجريد». ومعنى هذا أن المرء حين يتحدث عن «الوجود» و«العدم»، فإنه إنما يتحدث حديثًا ميتافزيقيًا مجرَّدًا. ولهذا يذكرنا هيجل في كتابه الضخم المسمَّى باسم «علم المنطق» (الجزء الأول) بأنه لا يصح القول بأن «الوجود» و«العدم» قد وُجدا أولاً، ثم لم تلبث «الصيرورة» أن تألقت منهما، بل لابد من القول بأن «الصيرورة» هي الحقيقة العينية الأولى التي ينبثق منها «الوجود» و«العدم» على سبيل التجريد. فالوجود والعدم حقيقتان مجردتان، لأنهما حقيقتان متناقضتان ناقصتان.

ولا غرو، فإن المرحلتين الأُوليين من مراحل الثالوث الديالكتيكي إنما هما بالضرورة مرحلتان مجردتان، تعبّران بما فيهما من سلب وتناقض عن حقيقة ناقصة غير مكتفية بذاتها.

وحينما نمضي إلى قرارة الأشياء -فيما يقول هيجل- فهنالك لابد لنا من أن نجد «الترقي» متضمنًا منذ البداية في أعماق «البذرة الأولى»(2). والسبب في ذلك أن «الحقيقة الكلية» لا تمثل مجرد «تأليف» أو «تركيب» يتحقق ابتداءً من حدين مجردين

---

(1) Hegel: "Science de la Logique," trad. franç, t. I; p. 60.
(2) Ibid, p. 24.

ناقصين، متناقضين، يدفع بهما إلى الحركة ما فيهما من تناقض، ونقص، وتجريد، بل هي تمثل تلك «الغاية النهائية» التي تجذب نحوها كل الصيرورة، والتي تعمل منذ البداية في أعماق التطور الكلي، وإلا لما كان للتجريد والنقص والتناقض وجود في أي حد من هذين الحدين. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ثمة «غائية باطنية» تعمل عملها في صميم الصيرورة الكونية، وإلا لما كان للديالكتيك الهيجلي أي معنى. وهيجل يستند في هذا الزعم إلى إيمان ضمني بأن العالم متناهٍ، وأن التاريخ مغلق، وإلا لما كان في وسعنا أن ندرك غايته، أو نهايته. وليس من شك في أن قول هيجل بأن الوجود كل عضوي أو وحدة متماسكة إنما يعني أن في استطاعتنا معرفة «غاية» الوجود، وأن في وسع العقل البشري –بالتالي- الوصول إلى «الحقيقة المطلقة». وإذن فإن منهج هيجل الجدلي يفترض أن الواقع شفاف أمام «العقل»، وأن «الوجود» في صميمه من نفس معدن «الفكر»[1].

٤٨- ولكن منهج هيجل ليس منطق تناقض، وصراع، وسلب، وصيرورة، وغائية فحسب، وإنما هو إلى جانب هذا كله منطق تأليف (أو تركيب) Synthèse. والحق أن ثمة خطوتين أساسيتين أو عمليتين جوهريتين في منطق هيجل ألا وهما عملية النفي وعملية التركيب؛ وكل عملية منهما تكمل الأخرى، إن لم نقل بأنهما عمليتان ممتزجتان تمامًا. فهيجل يمضي دائمًا من الفكرة إلى ضدها، أو من الدعوى إلى الدعوى المضادة لها. وهذه العملية تكشف عن روح العقلية الهيجلية التي تعتمد أصلاً في تفكيرها على «التقابل» أو «التعارض»، فضلاً عن أنها تكاد توحد بين «الحرية» أو «الحرية الروحية» من جهة، وبين «الإنكار» أو «القدرة على السلب» من جهة أخرى. ولكن هيجل يمضي أيضًا من الدعوى أو القضية إلى دعوى أو قضية أخرى أكمل منها، بمعنى أنه ينتقل إلى تأليف جديد أو إلى «مركّب موضوع» (كما نقول أحيانًا). فليس النفي هو الكلمة الأخيرة في المنهج الجدليّ، بل لابد من «نفي

---

(1) Garaudy: "Dieu est Mort," p. 178.

النفي» (كما سبق لنا القول)، من أجل العودة إلى إثبات جديد. وهيجل يرى دائمًا فوق كل مرحلة من مراحل تطور الفكر مرحلة أخرى ما يزال في الإمكان بلوغها. ولكن هذا الإثبات الجديد لا يعني الارتداد إلى الدعوى الأولى، بل هو يمثل قضية جديدة تعد أكمل من كل من الدعوى والدعوى المضادة لها. ولهذا فإن عملية «التأليف» لا تقل أهمية في منطق هيجل عن عملية «النفي»، إن لم نقل (مع جان فال) بأن العمليتين عمليتان متحدتان تكمل إحداهما الأخرى[1].

والمتأمل في كتب هيجل يلاحظ أنه قد اصطنع في تفسيره لشتى ظواهر الطبيعة والروح هذا المنهج المزدوج، فكان يُخضِع شتى وقائع تاريخ الدين، وتاريخ الفلسفة، وتاريخ الحضارة، وتاريخ الفن، وتاريخ المنطق لهذه الطريقة الديالكتيكية القائمة على «السلب» و«التأليف». فلم يقتصر هيجل في دراسته للظواهر الطبيعية والبشرية على القول بالصراع والتناقض والانقسام، بل هو قد قال أيضًا بالاتفاق والتآلف والاتحاد. ومعنى هذه الحركة المزدوجة أن الحياة التي تنقسم وتنفصل، لابد من أن تعود فتتحد وتندمج: «... لقد خُلقت حواء من ضلع آدم، أعني من جزء من أجزاء جسمه انفصل عنه! ولكن اتحاد آدم وحواء هو الذي أظهر إلى الوجود طفلهما الأول، فكان بمثابة البَذْرة الأولى لخلود النوع البشري». والحق أن فلسفة هيجل في جوهرها إنما هي فلسفة الانفصال والاتحاد، أو فلسفة الانقسام والوحدة، أو فلسفة التناقض والهوية، وليس المنهج الديالكتيكي سوى مجرد تعبير عن روح هذه الفلسفة الديناميكية التي ترى أنه لابد للحياة التي انقسمت من أن تعود فتتحد! فلابد للجرح من أن يلتئم، ولابد للقطيعة من أن تزول، ما دام من طبيعة «المنفصل» أن يستحيل إلى «متصل»، وما دام من شأن «الغائب» بالضرورة أن يعود! ولكن «العودة» -في نظر هيجل- ليست مجرد ارتداد إلى نقطة البداية، وإنما هي لقاء جديد

(1) Jean Wahl: "Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel;" 2e éd., 1951, pp. 3-4.

في ذاته خصوبة وثراء كل تلك المراحل المتوسطة التي كان لابد من اجتيازها في منتصف الطريق! وهكذا نرى أن في فلسفة هيجل استقطابًا واضحًا يذكرنا بفكرة التجاذب والتنافر عند كل من نيوتن وكانْت.

٤٩- وهنا نجد أن كتب تاريخ الفلسفة قد اعتادت أن تقدم لنا «ديالكتيك» هيجل على صورة «منطق ديناميكي» ذي أطوار ثلاثة هي: «الموضوع» Thèse (أو الدعوى») و«نقيض الموضوع» Antithèse (أو الدعوى المضادة)، ثم «مركب الموضوع» Synthèse (أو المؤلف من الدعوى والدعوى المضادة). ومؤرخو الفلسفة يفسرون هذا المسار الثلاثي للفكر (والتاريخ) على أن العقل البشري يبدأ في العادة بتقرير حقيقة ما، كأن يقول مثلاً «إن الوجود موجود»، لكي لا يلبث أن ينكر هذه الحقيقة، فيقول «إن الوجود غير موجود»، ثم ينتهي به الأمر إلى سلب تلك القضية الإنكارية، فيقرر أن «الوجود هو الصيرورة»، على اعتبار أن الصيرورة مزيجٌ من الوجود واللاوجود[1]! ولكن الحقيقة أن تأويل الديالكتيك الهيجلي على أنه مجرد «تطور ثلاثي يتكرر ما شاءت مظاهر الوجود[2]» إنما هو تشويه صريح للمنهج الجدلي. ولو كانت حركة الديالكتيك عند هيجل هي هذه الحركة الثلاثية الرتيبة التي تقتصر على الانتقال من القضية إلى نقيضها، ثم من النقيض إلى مؤلف يجمع بينهما، لما استطاع هيجل -عن طريق هذا المزيج- أن يسيطر على كل تلك المشكلات الفلسفية التي نجح بأسلوبه الجدلي في إظهارنا على خصوبتها وثرائها. والحق أن هذه «الحركة الثلاثية» لا تمثل سوى القشرة السطحية للديالكتيك، في حين أن إنتاج هيجل الهائل شاهدٌ على أن للديالكتيك فعالية فلسفية تتمثل في القدرة على تمييز العَرضي من الجوهري (أو الضروريّ)، والانتقال باستمرار من الظاهريّ إلى الباطني، والتصاعد دائمًا من الأدنى إلى الأعلى. وربما كانت أهم سمة امتاز بها ديالكتيك هيجل هي هذا

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة»، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٩٦٢، ص٤٤.
(٢) يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٣، ص٢٧٥.

«التنوّع الشديد»، لا للمواضيع التي درسها هيجل فحسب، وإنما لانحناءاته الفكرية أيضًا. وآية ذلك أن المرء يلتقي في مؤلفات هيجل بمئات الاستدلالات الديالكتيكية، ولكنه قد لا يجد بين كل هذا العدد الضخم من الاستدلالات استدلالَيْن متشابهين تمامًا (من حيث الصورة أو الشكل). حقًا إن الباحث الذي يقتصر على النظر إلى تفكير هيجل من الخارج، قد لا يرى منه سوى ذلك النمط الثلاثي الذي يمثل مظهره السطحي ولكنه لو استطاع أن ينفذ ببصره إلى باطن ذلك الفكر، لرأى فيه فكرًا خصبًا، متوترًا، حيًا، تتنوع تموجاته باستمرار، وتختلف إيقاعاته دائمًا أبدًا. ومن هنا فإن للديالكتيك الهيجلي -كما لاحظ هارتمان- مرونة عجيبة، وقدرة هائلة على التكيف، مما لا نكاد نجد له نظيرًا في أي منهج آخر من مناهج الفلاسفة. وعلى حين أن الاستقراء يقتصر على التعميم، في حين يقتصر القياس أو الاستنباط على الانتقال من العام إلى الخاص، نجد أن الجدل الهيجلي يمثل جهدًا عقليًا هائلاً من أجل مسايرة حركة الموضوع نفسه، والتناغم مع إيقاعات الظواهر ذاتها. فليس في «الديالكتكيك» -كما توهم البعض- حركة آلية رتيبة تقوم على تطور ثلاثي متكرر، بل إن الديالكتيك الهيجلي تعبير عن النشاط الإبداعي للعقل البشري في سَعْيِه نحو ملاحقة حركة الأشياء[1]...

حقًا إن في كتب هيجل الكثير من التقسيمات الثلاثية: فإننا نجده يقسم الفلسفة إلى منطق وفلسفة طبيعة وفلسفة روح، كما أننا نراه يقسم فلسفة الروح إلى ثلاثة فروع: علم يدرس الروح الذاتي، وعلم يدرس الروح الموضوعي، وعلم يدرس الروح المطلق، فضلاً عن أنه يقسم علوم الروح المطلق إلى فن، ودين، وفلسفة... إلخ. ولكن كل هذه التقسيمات الثلاثية لا تجعل من «الديالكتيك» حركة آلية رتيبة، فإن هيجل قد نجح في تكييف هذا المنهج مع الموضوع المعين الذي كان

(1) N. Hartmann: "Hegel et le Problème de la Dialectique du reel."; in "Revue de Métaphysique et de Morale," 1931, p. 24.

يدرسه في كل مرة بحيث أن المرء ليجد لديه أشكالاً عدة من «الديالكتيك» تختلف باختلاف طبيعة الظاهرة المدروسة. ومن هنا فإن الخضوع للموضوع -كما لاحظ هارتمان- قد غلب على كل تفكير هيجل من أوله إلى آخره. ولا غرو، فقد وجد هيجل في «الديالكتيك»، لا مجرد عملية من عمليات الاستنباط، بل ضربًا أسمى من ضروب «الخبرة». ولم تكن المتناقضات الكثيرة التي حفل بها تفكير هيجل الجدلي سوى مجرد تعبير عن قدرته الحدسية الهائلة على النفاذ إلى أعماق الأشياء، من أجل الكشف عما تنطوي عليه من ضروب صراع(١).

والواقع أن هيجل قد علق أهمية كبرى على مفهوم «التناقض»، فراح يتحدث دائمًا عن موضوع ونقيض موضوع، أو عن حد إيجابي وحد سلبي، أو عن قضية ونقيضها... إلخ والمتأمل في كتاب هيجل الضخم في «علم المنطق» يجده دائمًا يتحدث عن «موجب» و«سالب» وكأن كل ما هو «مباين» (أو كل ما هو «آخر» Autre) لابد بالضرورة من أن يكون بمثابة «نقيض». وهذا هو السبب في أن العلاقة المنطقية الوحيدة التي نراها بارزة في كل كتاباته (إنما هي علاقة «التناقض» أو علاقة «الإيجابي» و«السلبي»، دون أن نجده يهتم مطلقًا بالحديث عن اختلافات «الكيف» أو «النوع».(٢) وليس من شك في أن العالم حافل بضروب «الصراع» أو «التعارض»؛ فإن الواقع شاهد بما ينشب بين القوى والقدرات والميول والقوانين المتضاربة من «تنافر» يؤدي إلى الصراع. ولكن هذا الصراع لا يشبه في كثير أو قليل علاقة التناقض التي تقوم بين «أ» و«لا-أ»، أو بين «حد موجب» و«حد سالب»، بل نحن هنا دائمًا بإزاء «حد موجب» يقوم في وجه «حد آخر» موجب. ولو شئنا أن نستخدم تعبيرًا منطقيًا، لقلنا إننا هنا بإزاء «تضاد» لا «تناقض»، وإن كان لفظ «التضاد» هنا لا يعبر تعبيرًا صادقًا عن ديناميكية التنافر الواقعي الذي يحدث في العالم.

---

(1) Hartmann: article cite, "Revue de Mét & de Mor;" 1931, p. 17.
(2) Andler: "Phénoménologie de l'Esprit de Hegel," article in "Ibid" p. 46.

٥٠- ولئن كان هيجل قد أحال «الديالكتيك» في كتابه «علم المنطق» إلى جدل تصوري يقوم على علاقة التناقض، إلا أننا نجده في كتب أخرى مثل «الفنومنولوجيا» و«فلسفة الحقوق» و«فلسفة التاريخ» وغيرها، يحيل الديالكتيك إلى وصف حي لشتى ضروب التنافر الشائعة في عالم الواقع. وهنا لا يكون الديالكتيك مجرد جدل تصوري محض يقوم على علاقة التناقض، بل نراه يستحيل إلى دراسة وصفية تكشف لنا عن ضروب الصراع القائمة في دنيا الواقع. وهذا ما فعله هيجل مثلاً حينما حدثنا في «فنومنولوجيا الروح» عن «علاقة السيد بالعبد»؛ فإنه قد أبرز لنا هذه العلاقة بصورة صراع إيجابي، دون أن يقتصر على القول بأنها مجرد علاقة تناقض بين حدين (أحدهما موجب والآخر سالب). والحق أننا لو نجحنا في الامتداد إلى ما وراء العمليات المنطقية التي صاغ فيها هيجل كل استدلالاته الديالكتيكية، لما وجدنا صعوبة كبرى في الكشف عن «ديالكتيك الواقع» من وراء «جدل الفكر». ومعنى هذا أن «صراع الأشياء» إنما يكمن من وراء «تناقض التصورات»، بحيث إنه بمجرد ما ينجح الباحث في اختراق قشرة ذلك «الجدل التصوري» القائم على التناقض، فإنه سرعان ما ينفذ إلى صميم بناء الأشياء، لكي يتحقق من أن «التنافر» هو المبدأ الواقعي الذي يعمل عمله في باطن العالم(1).

بيد أننا -فيما يقول بعض الشراح- حتى إذا نظرنا إلى منطق هيجل باعتباره «جدلاً تصوريًا»، فإننا لن نستطيع مع ذلك أن ننكر أن هذا المنطق إنما هو في صميمه منطق حياة. وآية ذلك أن هذا المنطق إنما يحقق لكل من الطبيعة والفكر الانتصار على شتى العوائق، من أجل المضيّ باستمرار نحو الأمام. فالديالكتيك إنما هو (على حدّ تعبير هيجل نفسه) «المجموع المتحرك لتلك العلاقات الباطنة في صميم كلّ عضويّ دائب الصيرورة». ومعنى هذا التعريف أن الحركة الديالكتيكية الباطنة في أعماق

(1) Hartmann: "Hegel et la dialectique du Réel," article dans la "Revue de Métaphysique et de Morale," 1931, pp. 39-40.

الوجود هي التي تعمل على مواصلة عملية تمييز الشبيه عن المخالف، وتوحيد الشيء وضده، بحيث لتبدو الحياة بمثابة خلق أزلي أبدي، ونشاط حيوي مستمر، وروح خالدة مطلقة. وهيجل يرى أن حركة الحياة تتجه بشتى الكائنات المتناهية نحو «اللامتناهي»، ما دام من طبيعة «المتناهي» أن ينزع بالضرورة نحو اللامتناهي، فالحياة ترقى بنا دائمًا من المجرَّد إلى المشخص (أو العيني)، ومن الحادث أو الممكن إلى الضروريّ أو واجب الوجود، ومن المتناهي إلى المتناهي، عبر حركة مستمرة تنتقل فيها سائر الموجودات صوب «المطلق» أو «الله».

والحق أن من شأن عملية «الديالكتيك» أن تحقق ضربًا من «التسامي» الذي يرقى بالموجودات جميعًا إلى مستوى «المطلق»، فيدمجها قاطبةً في تلك الوحدة الكلية الشاملة. ومن هنا فإن الوقائع التي ظلت منفصلة بعضها عن البعض الآخر ترتبط - على يد هيجل - بالمبدأ الأوحد الذي يفسرها ويبررها جميعًا، وبذلك لا يعود كل منها بمثابة «مطلق» قائم بذاته، أو حقيقة مستقلة مكتفية بذاتها. ولما كانت الحقيقة - في نظر هيجل - إنما هي «الكل»، فإن الأخطاء لا تخرج عن كونها وجهات نظر جزئية أو وقائع فردية منفصلة. والواقع أن من طبيعة الحياة دائمًا أن تهدم كل ما هو منفصل، معزول، مجرد، سواء أكان ذلك على صورة «موضوعية عارية»، أم على صورة «ذاتية خالصة». فليس ثمة حقيقة موضوعية محضة، أو حقيقة ذاتية محضة، بل إن كافة الوقائع في الطبيعة والفكر معًا هي بمثابة أوجه مختلفة لتلك الحقيقة الكلية الواحدة التي نسمّيها باسم «المطلق». وإذا كانت المفاهيم البشرية -في تجردها وانعزالها- مفاهيم ذاتية، فإنها -في تحققها واتحادها- مفاهيم موضوعية. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المنطق الهيجلي ليس مجرد علم للقواعد التي تفرض نفسها على التفكير الذاتي، بل هو بمثابة النسيج العقلي للواقع نفسه. ولعلَّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن منهج هيجل الجدلي إنما هو تعبير على أعلى طموح للعقل، في سعيه نحو الالتقاء بذاته في كل شيء، والتعرُّف على نفسه في كل شيء! ولا غرو، فقد

حاول هيجل عن طريق هذا المنهج أن يربط عالم الطبيعة بعالم الحياة، وعالم الحياة بعالم الروح، وعالم الروح بالله نفسه، على اعتبار أن «الأدنى» لا يجد علة وجوده إلا في «الأعلى»، أو على اعتبار أن «الأعلى» إنما هو المبّرر الأوحد لقيام «الأدنى»(١).

٥١- وهنا تتجلى لنا بوضوح تلك الصلة الوثيقة التي تجمع بين منطق هيجل ومذهبه الميتافيزيقي؛ فإن المنهج الجدلي الذي اصطنعه هيجل في دراسته لشتى ظواهر الفكر والطبيعة، لم يكن في الحقيقة سوى تعبير عن مذهبه الخاص في «المطلق» بوصفه وحدة «الذاتي» و«الموضوعي»، أو هوية «الفكر» و«الواقع». فالديالكتيك عند هيجل إنما هو عبارة عن العقل الأزلي حين يحقق ذاته في الفكر البشري، وفي التاريخ، بل وفي الطبيعة أيضًا. وقد عاش هيجل في عالم ممزّق، فليس بدعًا أن تكون تجربته الخاصة هي التي أملت عليه اصطناع هذا المنهج من أجل العمل على محو التعارض القائم بين «الذاتية» و«الموضوعية»، أو بين «الفكر» و«الواقع». ولم يكن من المستغرب على وريث كانْت أن يحاول تصفية تلك الثنائيات العديدة التي انطوت عليها الفلسفة النقدية، فكان لابد للمنهج الجدلي من أن يكون أداة فعالة في يد هيجل للقضاء على ثنائية الطبيعة والفكر، وثنائية المادة والصورة... إلخ. والحق أن المفاهيم التي قام عليها الديالكتيك الهيجلي، بما فيها مفهوم «التناقض»، ومفهوم «التأليف»، ومفهوم «الكل» هي التي ساعدت هيجل على إبراز وحدة الطبيعة والفكر، وهوية المادة والصورة، فاستطاع بذلك أن يكمل الجهد الذي كان شلنج قد بدأه في فلسفته الأولى المسماة باسم «فلسفة الهوية». وهكذا نجح هيجل -عن طريق المنهج الجدلي- في القضاء على فلسفات الانفصال، والتجريد، والتمزّق، عن طريق إعادة أسباب الاتصال إلى الحدود التي كانت الفلسفة النقدية قد باعدت بينها، فكان «الديالكتيك» عنده بمثابة الجواب الحاسم على إشكال «كانْت»(٢).

---

(١) ارجع إلى مقالنا: «المنهج الجدلي عند هيجل»، مجلة «العربي»، العدد ٧٨، مايو سنة ١٩٦٥، ص٦٧.
(2) Jean Wahl: "Traité de Métaphysique," Payot, 1953, o. 686.

وقد فطن بعض مؤرخي الفلسفة إلى الدلالة الميتافيزيقية العميقة لمنهج هيجل الجدلي، فذهب هوفدنج (مثلاً) إلى أن تصوّر هيجل للديالكتيك باعتباره عملية كلية شاملة إنما هو تعبير عن اقتناعه ببقاء القوى في العالم، واستمرار «القيم»، في الوجود. فالروح الكلية تستبقي في أعماق ذاكرتها كل شيء، والمراحل الضرورية التي يجتازها التاريخ في تطوره لا تصبح في يوم ما من الأيام نَسْيًا منسيًّا، بل هي تترك آثارها على صورة رواسب تاريخية يحملها على أمواجه نهرُ الحضارة البشرية. وقد يكون الموت نهاية للوجود الخارجي، ولكنه لا يعني مطلقًا فناء الماهية! وإذا كان لابد لحبة الحنطة من أن تموت في أعماق التربة، حتى يتسنى للنبات أن يظهر إلى عالم الوجود، فإن النبات مع ذلك يظل محتفظًا بالعنصر الجوهري الكامن في حبة الحنطة. ومن هنا فإن كل ما في الوجود شاهدٌ ببقاء الطاقة واستمرار القيم. ولولا وحدة «الواقعيّ» و«المثالي»، لزال المثل الأعلى تمامًا من الوجود، أو لما كان في استطاعته أن يؤصِّل جذوره في أعماق الواقع. ولكنَّ القيم -لحسن الحظ- لا تزول أبدًا؛ فإن الأشكال الجديدة لا تقضي على الأصول القديمة، بل هي تتسامى بها دون أن تمحوها[1].

والواقع -كما لاحظ جان فال- أن للمنهج الجدلي طابعًا إيجابيًا يتجلى في عملية «نفي النفي» التي قلنا إنها تعني تحويل السلبي إلى إيجابي. وعلى الرغم من أن هيجل نفسه قد وسم المرحلة الثانية من مراحل منهجه، ألا وهي مرحلة «السلب» أو «النفي»، بطابع «الديالكتيك»، فأطلق عليها (دون سواها) اسم «المرحلة الديالكتيكية»، إلاَّ أن هذا لا يعني أن يكون للمنهج الجدلي -بصفة عامة- طابع سلبيّ محض، ما دام هيجل نفسه قد اعترف بضرورة تجاوز مرحلة «السلب». ولئن كان فيلسوفنا قد دأب في كثير من الأحيان على الجمع بين «السلب» وعملية «الديالكتيك»، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن اللحظة الحاسمة في تاريخ الديالكتيك، إنما هي لحظة «التأليف». وهيجل يعبر عن هذه اللحظة بفعل ألماني (قد

---

(1) Hoffding: "Histoire de la Philosophie Moderne;" vol. II; p. 183.

لا تسهل ترجمته إلى أية لغة من اللغات الأجنبية) ألا وهو فعل «الرَّفْع» Aufheben الذي يعني في آن واحد «المحو» أو «الإلغاء» من جهة، و«المحافظة» أو «الإبقاء» من جهة أخرى. ومعنى هذا أن «مركب الموضوع» يقضي على كل من «الموضوع» و«نقيضِهِ» من جهة، ولكنه يحافظ عليهما ويستبقيهما في وحدته العليا من جهة أخرى. ولا شك أن التناقض واضح في هذا التعبير؛ فإنه يتضمن معنيين متعارضين تمامًا هما معنى الإفناء والإبقاء! ولكن ربما كان في وسعنا أن نقول إن «مركب الموضوع» عند هيجل يتسامى بكل من «الموضوع» و«نقيضِهِ» إلى حقيقة أعلى من كل واحد منهما على حدة، بل ومن الاثنين مجتمعين، فهو يحوِّلهما إلى مجال أسمى يخلع عليهما حقيقة أخرى جديدة. ولعلّ خير مثال لهذا الضرب من «التسامي» أو «الإعلاء» ما يحدث مثلاً حينما تجيء التغيرات الكمية (في لحظة ما من اللحظات) فتستحيل إلى تغير كيفي (نتيجة لإضافات جديدة)، مما يجعل من «مركب الموضوع» حقيقة جديدة مختلفة تمامًا عن الحدين اللذين تألفت منهما. ولعلَّ هذا ما حدا بالماركسيّين (من بعد) إلى تعليق أهمية كبرى على هذا القانون الخاص من قوانين الديالكتيك، ألا وهو قانون «التحول الكيفي».

ومهما يكن من شيء، فقد قدم لنا هيجل منهجًا فلسفيًا جديدًا يقوم على تعميق الفكرة الواحدة من أجل اكتشاف ما تنطوي عليه في صميمها من تناقض، تمهيدًا للعمل على تجاوزها والارتقاء إلى فكرة أخرى جديدة، تستبقي منها (ومن نقيضها) ما فيها من عنصر جدير بالبقاء. وليس من شك في أن الأصل في هذا المنهج إنما هو الرغبة في تجاوز «روح التجزئة» التي يفرضها علينا كل تفكير تصوري. وإذا كان هيجل قد جعل من مفهوم «الكل» مفهومًا أساسيًا من مفاهيم منهجه الجدلي، فذلك لأنه قد فطن إلى أن «الحقيقة هي الكل»، وأن المنهج الديالكتيكي إنما يعني في النهاية إدماج سائر الأشياء في الوحدة[1].

---

(1) Niel: "De la Médiation dans la Phil. de Hegel;" p. 215.

والواقع أن العالم -في نظر هيجل- إنما يمثل وحدة عضوية، كما أن كل جزء من أجزائه إنما هو عضو في هذا الكلّ العضوي. ولما كان «الجدل» (كمنهج) مرتبطًا أوثق ارتباط بموضوعه، فليس بدعًا أن نرى هيجل يجعل من الديالكتيك قانونًا عامًا يصدق على حركة الطبيعة كما يصدق على ترقي الفكر. وهكذا نخلص إلى القول بأن الديالكتيك منطق علاقة، كما هو في الوقت نفسه منطق حياة.

٥٢- بيد أن بعضًا من المشتغلين بالدراسات الهيجلية -وعلى رأسهم الباحث الفرنسي الممتاز كوجيف Kojève - قد رفضوا التسليم بفكرة اصطناع هيجلي في دراسته لكل من الطبيعة والمعرفة، بحجة أن المنهج الهيجلي منهج تأملي، أو «وصفي» بحت، إن لم نقل بأنه منهج «فنومنولوجي» بالمعنى الهوسرلي لهذه الكلمة. وأصحاب هذا الرأي يعززون موقفهم بالإشارة إلى المقدِّمة التي كتبها هيجل نفسه لكتابه «فنومنولوجيا الروح» حيث نراه يُبرز الطابع «السلبي»، التأمليّ، الوصفي، للمنهج «العلمي»، بوصفه منهجًا نظريًا يقوم على الاستسلام لحياة الموضوع، من أجل وصف ديالكتيك الواقع بكل دقة وأمانة. وتبعًا لذلك فإن دعاة هذا الرأي يؤكدون بكل قوة أن منهج هيجل في البحث لم يكن منهجًا جدليًا على الإطلاق[1]. والظاهر أن كوجيف قد فهم «الجدل» بمعنى «الحوار» أو «المناقشة» القائمة على مضاربه التصورات بعضها بالبعض الآخر، فإننا نجده يعود بمفهوم «الديالكتيك» إلى كل من سقراط وأفلاطون، لكي يقرر أن المنهج الجدلي إنما هو منهج «الحوار» أو «المناقشة» و[2]بهذا المعنى يكون «الديالكتيك» عنده مجرد طريقة في البحث أو أسلوب من أساليب العرض الفلسفي، دون أن تكون له أدنى علاقة بحركة الأشياء أو صراع الوقائع. فالديالكتيك حركة فكرية أو أسلوب من أساليب المقال Discours، دون أن يكون لهذا الأسلوب أو لتلك الحركة أية إحالة إلى ما في الواقع نفسه من طابع حَركيّ. ونحن نسمي هذا المنهج باسم المنهج الجدلي لمجرد أنه ينطوي على

---

(1) A. Kojève: "Introduction à la Lecture de Hegel," Gallimard, 1946, Appendices, pp. 449.
(2) Ibid, p. 456.

عنصر «سلبي» négatif، ألا وهو «نقيض الدعوى» L'antithèse الذي يعارض «الدعوى» thèse معارضة لفظية، فيتطلب من الباحث الاضطلاع بجهد برهاني من أجل تفنيد الدعوى أو الكشف عن تهافتها. ولعل هذا ما حدا بأفلاطون إلى اصطناع طريقة الحوار (في كتاباته الفلسفية)؛ فقد فطن أفلاطون إلى أن الحقيقة العلمية أو الفلسفية حقيقة ديالكتيكية (أو تأليفية)، فهي لا تنكشف للباحث إلا من خلال الحوار أو المناقشة، أعني من خلال «الدعوى المناقضة» التي تجيء فتنفي «الدعوى» أو «القضية» الأصلية.

وأما هيجل –فيما يقول كوجيف– فإنه قد كان على رأس الفلاسفة المحدثين الذين تخلّوا –عمدًا– عن «الديالكتيك» بوصفه منهجًا فلسفيًا. والسبب في ذلك أنه قد آثر الاقتصار على ملاحظة (ووصف) الديالكتيك الذي تحقق على مرّ التاريخ، دون أن يشعر بأدنى حاجة إلى إقامة ديالكتيك جديد يكون من خلقه هو. والواقع أن تاريخ الفلسفة قد تبدّي لهيجل على صورة حوار شيّق بين الفلاسفة، فلم يكن في استطاعة هيجل سوى أن يقتصر على وصف هذا الحوار، دون أن يقحم عليه أي عنصر أجنبي دخيل عليه. ومن هنا فإن فلسفة هيجل (في رأي كوجيف) لا تعد «ديالكتيكية»، اللهم إلا بقدر ما كانت الفلسفة التي مهدت لظهورها عبر التاريخ «فلسفة ديالكتيكية». وليس التعبير عن الحقيقة المطلقة (في مذهب هيجل) سوى مجرد وصف لفظي شامل للديالكتيك الذي عمل على ظهورها. ومن هنا فقد عمل هيجل في عرضه للمذاهب الفلسفية إلى تسجيل نتيجة المحاورات أو المناقشات التي دارت بين أفلاطون وأرسطو، واسبينوزا وكانْت، وفشته وشلنج، وبذلك خيل إلى هيجل أنه عاد بالديالكتيك إلى المعنى الأفلاطوني القائم على «الحوار» أو «المناقشة»[1].

ولكننا لو أمعنا النظر إلى المنهج الذي اصطنعه هيجل –فيما يقول كوجيف– لتبيّن لنا بوضوح أنه ليس مجرد عَوْد إلى أفلاطون، ولا إلى أي فيلسوف آخر من

(1) Ibid., p. 460.

الفلاسفة المتقدمين عليه. وآية ذلك أن هيجل قد انعطف على التاريخ، وراح يمعن النظر في مظاهر صراع الواقع، فلم يلبث أن تحقق من أن كل فلسفة من الفلسفات إنما تمثل لحظة من لحظات تطور التاريخ، وأنها بالتالي «صادقة» بمعنى ما من المعاني، ولكن صدقها نسبيّ زماني، فإنه لابد لفلسفة أخرى جديدة، وكأنما هي التي تولّدها أو تعمل على ظهورها بطريقة ديالكتيكية ذاتية مستقلة، وإنما يتغير الواقع المقابل لهذه الفلسفة فيستحيل هو نفسه إلى واقع جديد، وعندئذ تنبعث عنه فلسفة جديدة تكشف عما كان في الفلسفة السابقة عليها من «تهافت». ومعنى هذا أن الحركة الديالكتيكية لتاريخ الفلسفة (وهي تلك الحركة التي تفضي في النهاية إلى الحقيقة الحاسمة المطلقة) إنما هي انعكاس للحركة الديالكتيكية للتاريخ الفعليّ للواقع. ولهذا يقرر هيجل أن «التاريخ الكلي الشامل إنما هو المحكمة التي تدين العالم» Weltgeschichte ist Weltgericht.

حقًا إن التاريخ هو -بمعنى ما من المعاني- «مناقشة» طويلة تجري بين البشر، ولكن هذه المناقشة التاريخية الواقعية تختلف كل الاختلاف عن المناقشة الفلسفية أو الحوار الجدلي المنطقي. والسبب في ذلك أن المناقشة التاريخية لا تتم عن طريق المقارعة بالحجج اللفظية، بل هي تتم عن طريق المقارعة بالسلاح من جهة، والاستعانة بالآلة من جهة أخرى. ومعنى هذا أن «المنهج الديالكتيكي» الذي يستعين به التاريخ إنما هو منهج الحرب والعمل. وهذا الديالكتيك التاريخي الواقعيّ (أو الفعَّال) إنما هو الذي ينعكس على تاريخ الفلسفة. فإذا أصر البعض -فيما يقول كوجيف- على القول بأن فلسفة هيجل فلسفة ديالكتيكية أو تأليفية، كان علينا أن نفهم من هذا أنها فلسفة تصف لنا ذلك الديالكتيك الواقعي في مجموعه، كما تصف لنا في الوقت نفسه سلسلة الفلسفات المتعاقبة التي تقابل هذا الواقع الديالكتيكي. وليس الواقع «ديالكتيكيًا» إلاَّ لأنه يتضمن عنصرًا سلبيًا (أو سالبًا)، ألا وهو ذلك الإنكار العملي القائم على الفِعل والصراع. وهيجل حين يقتصر على تسجيل ديالكتيك الواقع، فإنه في الحقيقة إنما يفيد من الأحداث المتحققة عبر التاريخ، كما أنه

يستخلص النتائج من المناقشات التي دارت بين الفلاسفة المتقدمين عليه. ولا شك أن الفكر الهيجلي يعكس هذا الطابع الديالكتيكي للواقع، لأنه فكرٌ وصفي تأمّلي يتماوج مع ذبذبات الواقع، ويتناغم مع إيقاعات التاريخ. ولكن هيجل ليس في أدنى حاجة إلى منهج جدلي؛ نظرًا لأن الحقيقة التي يسجلها إنما هي -فيما يقول كوجيف- النتيجة النهائية للديالكتيك الواقعي الفعَّال الذي يجري على قدم وساق في صميم التاريخ. وهكذا يَخْلُص كوجيف إلى القول بأن في فلسفة هيجل ديالكتيكًا واقعيًّا، ولكن منهجه الفلسفي إنما هو منهج وصفي بحت، فهو يقتصر على تسجيل الواقع، دون أن يقحم عليه أي عنصر برهاني. ومعنى هذا أن الطابع الديالكتيكي لفلسفة هيجل إنما هو مجرد مظهر لأمانة هيجل في تصوير ديالكتيك الواقع تصويرًا «فنومنولوجيًّا» دقيقًا[1].

٥٣- ونحن نوافق كوجيف على ديالكتيك هيجل قد اتخذ طابعًا وصفيًا، باعتباره تعبيرًا عن «الخبرة» التي يحصّلها الوعي عن ذاته وعن موضوعه. ولسنا نرى مانعًا من أن نقول مع هذا الباحث بأنَّ ديناميكية التصوّر (عند هيجل) هي بمعنى ما من المعاني استجابة أو صدى لديناميكية الواقع. ولكننا لا نفهم لماذا يصرّ كوجيف على القول بأن منهج هيجل ليس منهجًا جدليًا على الإطلاق، في حين أنه هو نفسه يعترف بأن كلمة «ديالكتيك» تشير إلى ما في الأشياء من صراع، كما تشير إلى ما في الفكر من تناقض. وأغلب الظن عندنا أن هذا الباحث قد أخطأ فهم معنى «الجدل» حينما قصره على المعنى الأفلاطوني الذي ينطوي على فكرة «الحوار» أو «المناقشة» فقط. ومن العجيب أن كوجيف يعترف بأن هيجل نفسه قد صرَّح باعتناقه للمنهج الجدلي، ولكنه يعود فيقول إن «الديالكتيك» عنده شيء أكثر من مجرد «منهج» للفكر أو للعرض الفلسفي. ونحن لا نرى تعارضًا بين أن يكون هيجل قد اصطنع الجدل منهجًا، وأن يكون في الوقت نفسه قد عمّق هذا «الجدل»، جاعلاً منه شيئًا أكثر من مجرد طريقة أو أسلوب في البحث. ولكننا لسنا نفهم لماذا يأبي كوجيف إلاَّ أن يقرن الديالكتيك الهيجلي بحركة الإنسان ونشاطه التاريخي، متناسيًا أن هيجل نفسه قد

(1) Kojève: "Introduction à la Lecture de Hegel.", pp. 464-466.

أدخل «الجدل» في نطاق كل من الطبيعة والمعرفة. حقًا إن كوجيف قد تـأثر بدراسته الطويلة لكتاب هيجل: «فنومنولوجيا الروح»، فكان أميل إلى تفسير كـل ديالكتيـك هيجل في ضوء نظرية «الحرية» عنده باعتبـاره «سـلبًا»، ولكـن مـن المؤكـد أن هـذه النظرية لا تمثل سوى لحظة من لحظات التفكير الهيجلي، دون أن يكون لها هذا الطابع الحاسم الذي جعل كوجيف يعتبر هيجل «وجوديًا» قبل الأوان!

والواقع أن تفسير كوجيف للفلسفة الهيجلية يقحم عليهـا طابعًـا ثنائيًـا لـيس منها في شيء، لأنه يجعل من المعرفة انعكاسًا «آليًا» سلبيًا، للحقيقة الخارجيـة، وكـأن الفكر مجرد مرآة للواقع. ولكن هيجل لم يفصل المعرفة عن الوجـود عـلى الإطـلاق، فليس هناك موضع للقول بأن الديالكتيك الفكـري -عنـد هيجـل- هـو انعكـاس للديالكتيك الواقعيّ، بل لابد مـن التسليم بوجـود ضرب مـن الهويّـة بـين الفكـر والوجود. ولم يقل هيجل في يوم ما من الأيام بوجـود عـالم جـاهز مـن الماهيـات لا يكون على الفكر سوى أن يتطابق معه تطابقًا سلبيًا محضًا، بل هو قد أقام ضربًـا مـن الاتحاد بين الوجود والمعرفة. ولولا هذا الاتحاد، لما كان في استطاعة هيجل أن يتخـذ من الجدل منهجًا علميًا مشروعًا لبلوغ الحقيقة الموضوعية.

وأعجـب مـن ذلـك أننـا نـرى كوجيـف يقـرر في موضـع آخـر أن الطـابع الديالكتيكي وقف عن الظاهرة الإنسانية، في حين أن الظاهرة الطبيعية خلو من كـل طابع ديالكتيكي. ومثل هذا الزعم لا يتناقض فقط مع ما سبق لكوجيف قولـه، بـل هو يتناقض أيضًا مع الكثير من نصوص هيجل في «المنطق» و«الموسوعة»، كما تـوهم كوجيف -مجرد وصف فنومنولوجي للوجود البشري، بل هو قد كان بمثابـة مـنهج شامل أريد له استيعاب كل من الطبيعة والمعرفة. وسيكون علينا فيما يلي أن نكـشف عن طابع هذا المنهج في شتى الدراسات الفلسفية التـي قـام بهـا هيجـل، لا للـوعي البشري فحسب، بل وللطبيعة، والتاريخ، وشتى مظاهر الوجود أيضًا.

❑❑❑

الباب الثاني

فنومنولوچيا الروح

أو

جدل المعرفة

الفصل الرابع
الـــروح الـــذاتي

٥٤- لقد كان كتاب هيجل «فنومنولوجيا الروح» (سـنة ١٨٠٧) بمثابـة أول محاولة قام بها فيلسوفنا من أجل تطبيق المنهج الجدلي على «الوعي» أو «الـشعور». ولم يكن غرض هيجل من وضع هذا الكتاب رفع الفلسفة إلى مستوى العلم واصـطناع أعلى درجة من درجات الصرامة والدقة في التفكير التـصوري فحـسب، وإنـما كـان غرضه أيضًا دراسة الطبيعة البشرية على نحو مـا تعـبّر عـن ذاتهـا مـن خـلال شـتى النماذج الفردية والاجتماعية. ولعلَّ هذا ما حدا بالباحث الأمريكـي رويـس Royce إلى القول بأن الاسم الذي أطلقه وليم جيمس على أحد كتبـه، ألا وهـو «الـضروب المتنوِّعـة للخـبرة الدينيـة» Varieteis of Religious Experience، كـان يمكـن أن يصلح عنوانًا لكتاب هيجل[1]. والحق أن «فنومنولوجيا الروح» ليس مجرد مـدخل أو مقدمة للمذهب الهيجلي -كما توهم الكثيرون، مخدوعين في ذلك بـالعنوان الفرعـي الذي وضعه هيجل نفسه لهذا الكتاب- وإنما هو أولاً وقبل كـل شيء «سـيرة كاملـة لروح العالم Weltgeist» في حركتها وصيرورتها- أو هو على الأصـحّ وَصْـف لمـسار «النفس» في حركتها التصاعدية نحو «الروح»، مارة بمرحلـة متوسـطة هـي مرحلـة «الوعي» أو «الشعور»[2]. ومعنى هذا أن قيمة «فنومنولوجيـا الـروح» لا تنحـصر في الدراسة النقدية التي قام بها هيجل لنظرية المعرفة خلال تعرُّضِهِ لمسائل اليقين الحسي والإدراك الحسي والشعور بالذات وما إلى ذلـك، بـل هـي تـتجلى بـصفة خاصـة في المحاولة الديالكتيكية التي قام بها هيجل من أجل وصف تـاريخ الحـضارة البـشرية الشاملة، ابتداءً من المعرفة الحسية البسيطة حتى أعـلى درجـة مـن درجـات المعرفـة

(1) J. Royce: "Lectures on Modern Idealism," 1919, p. 139.
(2) J. Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.", vol. I; 1946, p. 16.

الفلسفية، ألا وهي معرفة المطلق. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن هيجل قد قدم لنا في هذا الكتاب «تاريخ النفس الإنسانية»، ابتداءً من المعرفة التجريبية أو اليقين الحسي حتى المعرفة الفلسفية أو المعرفة المطلقة. ولهذا فقد ذهب بعض النقاد إلى فنومنولوجيا هيجل إنما هي بمثابة عرض لكل الفلسفة الهيجلية من وجهة نظر معينة، ألا وهي وجهة نظر «الوعي» أو «الشعور». ولكنه عَرْض يروي لنا قصة الثقافة الفلسفية بأسرها متتبعًا تطور الوعي، حين يتخلَّى عن معتقداته الأولى، لكي يبلغ في النهاية -عبر الكثير من الخبرات- وجهة النظر الفلسفية المحضة، ألا وهي وجهة نظر المعرفة المطلقة.

ولما كانت الفنومنولوجيا دراسةً شاملة لخبرات الوعي أو الشعور، فليس بدْعًا أن نراها تفضي باستمرار إلى نتائج سلبية. والواقع أن الوعي سرعان ما يتحقق من أن ما كان يظنه الحقيقة إنما هو محض وَهْمٍ أو خداع، فهو لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى التخلي عن اعتقاده الأولى، لكي ينتقل إلى غيره، سائرًا عَبْر طريق طويل من «الشك» أو «الارتياب» إن لم نقل من «اليأس» و«خيبة الأمل». ولكن «الشك» الذي يتحدث عنه هيجل هنا ليس شكًّا مذهبيًا -على طريق قدامى الشكاك-، ولا هو شك منهجيّ- على طريقة ديكارت- بل هو شك ديالكتيكي (إن صحَّ هذا التعبير) يقوم على إنكار مضمون محدَّد كان الوعي قد اقتصر -في مرحلة سابقة- علية التسليم به مجرد تسليم. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفنومنولوجيا هي بمثابة تعبير عن التاريخ الواقعيّ الملموس للوعي (أو الشعور) في خروجه من كهف الأوهام الحسية، من أجل تصاعده نحو قمة العلم أو المعرفة الحقيقية. وليس «الشك» الذي يتحدث عنه هيجل سوى تأكيد لعملية تحرر الوعي من شتى أوهامه السابقة، خصوصًا ذلك الوهم القائل بوجود الأشياء خارجًا عنّا وفي استقلال تام عن معرفتنا، من أجل الاعتراف بأن ما كان يظنه معرفة حقيقية واقعية إنما هو معرفة كاذبة وهمية. وإذا كان هيجل يطلق على هذا «الشك» اسم «اليأس»، فما ذلك إلاَّ لأن

«الخبرة» التي يحصّلها الشعور هي في نظره خبرة واسعة لا تقف عند حدود المعرفة النظرية، بل هي تمتد لتشمل مجالات أخرى واسعة مثل الخبرة الدينية، والخبرة الأخلاقية، والخبرة القانونية... إلخ. و«اليأس» عند هيجل تعبيرٌ عن انعدام التطابق بين الوعي والوجود، أو بين الذات والموضوع. ومعنى هذا أن يقظة الشعور إنما تقترن بذلك الشك الأولى الذي تستشعره الذات حينما تتحقق من أن ما كانت تظنه حقيقة ليس إلا مجرد وهم. وحينما يدرك الوعي أن «المباشر» ليس هو «الحق»، فإنه عندئذٍ لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى التمييز بين معرفته من جهة، وموضوع معرفته من جهة أخرى. وهذه التفرقة بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي إنما هي الصدمة الأولى التي تجعل من «الوعي» شعورًا أليمًا يقترن دائمًا بشقاء الضمير. ولهذا يقرر هيجل أن ديالكتيك الوعي لابد من أن يبدأ بالسلب أو الإنكار، ما دام «الشك» هو المرحلة الأولى من مراحل الوعي أو الشعور(1).

بيد أن «السلب» الذي يتحدث عنه هيجل ليس سلبًا محضًا ينتهي بنا إلى «العدم الخالص»، وإنما هو إنكار لمضمون محدَّد، وبالتالي فإنه لا يخلو من طابع إيجابي. ولهذا يقول هيجل: «إن العدم -مفهومًا فقط على أنّه عدم لما جاء هو مترتبًا عليه- إنما هو في الواقع بمثابة نتيجة حقيقية؛ لأنه هو نفسه محدد، وبالتالي فإن له مضمونًا». فالسلب عند هيجل سلب محدَّد دائمًا، وهو لهذا السبب عينه إيجاب من نوع جديد. والحق أنّ الوعي حين يدرك «اللاحقيقة» على أنها «لا حقيقة»، فإنه عندئذ يكون قد تجاوز «الخطأ» وأصبح قاب قوسين أو أدنى من «الصواب». والإنسان حين يدرك خطأه فإنه يكون عندئذ قد توصّل إلى معرفة حقيقة ما من الحقائق. ولعلَّ هذا ما عناه هيجل حينما قال في التصدير الذي كتبه للفنومنولوجيا: إن الخطأ الذي ينجح العقل في تجاوزه إنما هو نفسه لحظة من لحظات الحقيقة. ومهما كان من أمر تلك الخبرات السلبية التي يجتازها الوعي في بحثه عن الحقيقة، فإن كل نتيجة مؤقتة يصل إليها

(1) Cf Garaudy: "Dieu est Mort; étude sur Hegel.", p. 208.

الوعي لا يمكن أن تكون مجرد نتيجة سلبية محضة. حقًا إن الوعي المنخرط في سلك التجربة قد لا يفطن هو نفسه إلى هذا الطابع الإيجابي الذي تنطوي عليه تجربته، ولكن في استطاعة الفيلسوف أن يبرز له ذلك الطابع، لأن عين الفيلسوف متفتحة على عملية تولد الحقيقة الجديدة من أعماق السلب الكامن في صميم الخطأ. فإذا ما تساءلنا عن السرّ في ظهور الحدّ الجديد «ب» من عملية نفي الحد «أ»، أو من قولنا بالحد «لا-أ»، كان الجواب الوحيد عن هذا التساؤل أن هيجل يسلم ضمنًا بأن «الكل» ماثل منذ البداية في صميم عملية تطور الوعي أو الشعور. والواقع أنه لكي يكون لسلب أية واقعة متناهية مضمونٌ حقيقيٌ، فإنه لابد لنا من تصور تلك الواقعة المتناهية باعتبارها سلبًا للكل أو اللامتناهي، وإلا لما كان لها أدنى حقيقة أو أي معنى. فالكل هو الدعامة التي تقوم عليها عملية النفي، وبالتالي فإن عملية السلب أو النفي إنما هي بمثابة إعادة لتكوين الكل. وهذا التصور المثالي للكل بوصفه باطنًا في كل لحظة من لحظات التطور إنما هو تصور أساسي يسم بطابعه كل الفكر الهيجلي. ولا شك أن وراء هذا الطابع المثالي إنما يكمن إيمان ضمني بأن «الغائية» هي التي تسير كل عملية الديالكتيك. ولولا هذه الحضرة المستمرة للكل في داخل كل واقعة جزئية لما شعر الوعي بتلك الحاجة الحيوية إلى تجاوزاته باستمرار، ولما كان هناك موضع للقول بأن كل سلب لابد من أن يولد مضمونًا حقيقيًا. وهيجل لا يحاول إخفاء هذا الطابع الغائي للجدل فإنه يقرر أننا لو فحصنا المعرفة، لوجدنا أن هذا الغرض الذي تهدف إليه محدد منذ البداية، كما أن سلسلة الخطوات التي تخطوها في مسارها التقدمي إنما هي أيضًا محددة بالضرورة. والحق أن المحرك الحقيقي لتقدم الوعي أو حركة الشعور إنما هو الرغبة في تحقيق ضرب من التطابق بين «التطور» و«الموضوع الخارجي»، أو بين «الموضوع» و«التصور الداخلي». ووحدة القياس التي يتحقق عن طريقها الوعي من نقص تصوره الذاتي إنما هو «الحق» الذي ينزع نحوه باعتباره «الموجود في ذاته»، أعني ذلك «الكل» اللامتناهي الذي يجده باطنًا في صميم

وجوده. ولكن هيجل لا يسلم مع «كانْت» بوجود «شيء في ذاته» مستقل تمامًا عن معرفتنا، ولهذا فإنه يؤمن بأن الحركة الديالكتيكية هي الكفيلة بأن تقتاد الوعي من الشعور المباشر إلى المعرفة المطلقة. ونظرًا لعدم وجود أية هوة بين «الشيء في ذاته» و«الشيء المجعول لنا» فإن هيجل يرى أن التوافق لابد من أن يتحقق -في خاتمه المطاف- بين الذات والموضوع، أو بين التصور الداخلي والعالم الخارجي، فيصل الوعي عن هذا الطريق إلى المعرفة المطلقة.

وهيجل يصف لنا هذه العملية الديالكتيكية فيقول إنها مسار تقدمي يستند إلى الخبرة أو «التجربة». وحين ينتقل الوعي من مرحلة إلى أخرى -عبر هذا الديالكتيك- فإن كلاً من المعرفة وموضوع المعرفة لابد من أن يخضع لضرب من التحول أو التغيير. وهذه الحركة الديالكتيكية التي يعانيها الوعي في صميم ذاته، لا في معرفته وحدها، بل وفي موضوع معرفته أيضًا، من حيث إنه يجد نفسه بإزاء موضوع جديد يبزغ أمام ناظريه -إنما هي على وجه التحديد ما نسميه باسم «الخبرة» أو «التجربة»[1]. ولهذا فإن الموضوع الجديد الذي يظهر إلى عالم الوجود إنما يبدو وكأنما هو انبثق بفعل تحول الوعي نفسه. وليس يكفي أن نقول إن الوعي عند هيجل هو بمثابة علاقة مستمرة بذلك «الآخر» الذي هو الموضوع أو العالم أو الطبيعة، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن العالم نفسه إنما هو المرآة التي يلتقي فيها الوعي بذاته أو يتعرف فيها على ذاته. ومعنى أن تاريخ الوعي إنما هو تاريخ الموضوعات التي يدركها، أو تاريخ الحقائق التي يكتشفها في إدراكه للعالم. وهذا هو السبب في أننا حينما نقرأ «تاريخ العالم» أو تاريخ الموضوعات التي تدركها الذات، فإننا في الحقيقة إنما نقرأ تاريخ الذات[2].

---

(1) Hegel: "Phénomnologie de l'Esprit," vol. I., pp. 75-76.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénoménologie," I; p. 25-26.

٥٥- ولابد لنا من أن نشير -قبل التعرض لمضمون الفنومنولوجيا- إلى أن الكثير من الباحثين قد خلطوا بين كتاب هيجل في «فنومنولوجيا الروح» وكتابه في فلسفة التاريخ، فجعلوا من الكتاب الأول منهما مجرد دراسة تاريخية للحضارة البشرية. ونحن لا ننكر أن الفكر الهيجلي بأسره إنما هو تفكير في التاريخ البشري، إن لم نقل بأن «الروح» عنده هي في حد ذاتها «تاريخ»، ولكننا نميل إلى الظن بأن هيجل لم يرد من وراء هذا الكتاب أن يسرد علينا تاريخ العالم، أو هو لم يرد أن يقدم لنا فلسفة كاملة لتاريخ البشرية. ودليلنا على ذلك أن هيجل حين تحدث عن «الوعي»، و«الوعي بالذات»، و«العقل»، فإنه لم يتحدث عن مراحل تاريخية متعاقبة، بل هو قد تحدث عن ثلاثة مظاهر للفكر انتزعت من الحياة الشاملة للروح، دون أن يكون بينها أي تعاقب زمني. ولئن كان هناك تسلسل تاريخي واضح في مواضع أخرى من كتاب هيجل، إلا أن هذا لا يعني أن تكون «الفنومنولوجيا» مجرد عرض فلسفي لتاريخ العالم. وإنما كانت «الفنومنولوجيا» في الأصل تأريخًا للضمير الفردي في تساميه من حالة الإدراك التجريبي إلى مستوى المعرفة المطلقة. وهذا هو السبب في أن الكثير من الباحثين قد نسب إلى هذا الكتاب طابعًا «تربويًا»، مع ملاحظة ما بينه وبين كتاب «إميل» لروسو من تشابه. ولكن هيجل قد عنى -أثناء دراسته لترقى الضمير الفردي- بالكشف عن أصداء الحياة الجمعية في هذا الضمير، إيقانًا منه بأن الفرد ربيب زمانه، وأنه يملك في أعماق ضميره جوهر روح ذلك العصر. ولعل هذا ما عناه هيجل حينما كتب يقول (في موضع آخر): «ليست مهمة الفلسفة سوى إدراك ما هو كائن؛ لأن ما هو كائن إنما هو العقل بعينه. وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد فسنجد أن كلاً منا لا يخرج عن كونه ابنًا لعصره. وهكذا الحال أيضًا بالنسبة إلى الفلسفة؛ فإنها تلخص لنا العصر الذي تنشأ فيه، ولكن في نطاق الفكر. وكما أن من الحمق أن نتصور إمكان قفز الفرد إلى ما وراء عصره، فإن من الحمق أيضًا أن نتصور إمكان تجاوز أية فلسفة كائنة ما كانت لعالمها المعاصر[1]...»

(1) Hegel: "Philosophie du Droit," trad. franç. 1940, p. 31.

وتبعًا لذلك فإن الفنومنولوجيا هي بمثابة وصف لترقى الثقافة الفردية، في تساميها من مستوى «الأنا المتناهي» إلى مستوى «الأنا المطلق»؛ وإن كان من غير الممكن وصف هذا التسامي دون الإشارة إلى مراحل تاريخ العالم على نحو ما هي باطنة في صميم هذا الضمير الفردي. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن هناك صلة خاصة بين «فلسفة التاريخ» من جهة و«علم ظواهر الروح» من جهة أخرى. حقًا إن الفرد في العادة قلما يفطن إلى أن تاريخ العالم باطن في صميم تاريخه الروحي، ولكن من المؤكد أن الوعي حين يستبطن ذاته، متعمقًا شتى حالاته، محللاً للمضمون الروحي لتصوراته، فإنه قد لا يجد صعوبة كبرى في التحقق من أن معنى التاريخ ماثل في صميم حياته. وليست «الثقافة» في عرف هيجل سوى عملية ترقي الذات الفردية بحيث تتسامى إلى مستوى الأنا الكلي (أو «أنا» الإنسانية)؛ وهو ذلك «الأنا» الشامل الذي يستوعب في ثناياه كل روح العصر.

٥٦- والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى «فنومنولوجيا الروح»، لوجدنا أنها (كما سبق لنا القول) ليست مجرد «مقدمة» أو «مدخل» للمذهب الهيجلي -كما سمّاها هيجل نفسه في بداية الأمر- بل هي (على حد تعبير هوفمايستر Hoffmeister) «لُباب المذهب الهيجلي كله»، ولكنْ منظورًا إليه من وجهة نظر المعرفة، أو على الأصح، من زاويةٍ عرفانيةٍ جدلية. فالفنومنولوجيا هي دراسة لـ «أشكال الفكر المختلفة» أو لـ «صور الوعي المتعدّدة»، إن لم نقل مع كاوفمان إنها «دراسة للأرواح Spirits التي تتجلّى عبرها الروح»(1). وربما كانت صعوبة هذا الدراسة راجعة إلى تعقد المستويات التي نظر منها هيجل إلى ديالكتيك المعرفة؛ فإن المرء حين يقرأ هذا الكتاب يشعر بأن ثمة تداخلاً مستمرًا -في كل مرحلة من مراحل التطور الجدلي للمعرفة- بين ثلاثة خطوط من التطوُّر: أولاً: خط البناء الموضوعيّ للعالم في لحظاته الجَدَليّة؛ وثانيًا: خط الحضارة الكلية أو الثقافة العامة في تكوّنها التاريخي، وثالثًا: خط الوعي الفرديّ عبر

(1) Kaufmann: "Hegel, Reinterpretation, Texts and Commentary," p. 168.

خبراته المتعاقبة. فكل خبرة من خبرات الوعي الفرديّ إنما تتمثل صورة من صور الخبرة التاريخية للفكر البشري، لدرجة أن البعض قد استطاع إقامة ضرب من التوازي بين لحظات ترقى الوعي في «الفنومنولوجيا» من جهة، وبين فصول كتاب «تاريخ الفلسفة» التي تقابل هذا الوعي في مجال تاريخ الثقافة من جهة أخرى. وليس ما يمنعنا أيضًا –فيما يقول الأستاذ جارودي– من إقامة توازٍ آخر بين لحظات ترقى «الوجود» في كتاب «علم المنطق»، ولحظات ترقى الوعي في كتاب «الفنومنولوجيا».[٢]

ولو أننا ألقينا نظرة على محتويات كتاب «فنومنولوجيا الروح»، لوجدنا أن الكتاب ينقسم إلى الفصول السبعة الآتية:

١) اليقين الحسّي: الـ«هذا»، والقصد المتجه نحو الـ«هذا».

٢) الإدراك الحسّي: الشيء والوهم.

٣) القوة والفهم؛ والظاهر، والعالم الفائق للحسّ.

٤) حقيقة اليقين الذاتي. ٥) اليقين وحقيقة العقل.

٦) الروح. ٧) الدين ٨) المعرفة المطلقة.

والمتأمل في الفصول الخمسة الأولى من الكتاب يجد أنها تدور جميعًا حول «الروح الذاتي»، بينما تدور موضوعات الفصل السادس حول ما أطلق عليه هيجل من بعد اسم «الروح الموضوعيّ»، في حين يتعرض هيجل في الفصلين السابع والثامن لما سوف يسميه هو من بعد باسم «الروح المطلق»، أعني الفن، والدين، والفلسفة. وليس شك في أن هذا التقسيم الثلاثي لم يظهر بوضوح إلا بعد ذلك بعشر سنوات، حينما ظهرت موسوعة العلوم الفلسفية التي تحدث فيها هيجل عن «فلسفة الروح»، فقسّمها إلى «روح ذاتي» و«روح موضوعي» و«روح مطلق». ولئن

(2) Garaudy: "La Pensée de Hegel,", Paris, Bordas, 1966, pp. 38-39.

تكن نظرة هيجل إلى «الروح» هنا من وجهة نظر فنومنولوجية، لا أونطولوجية (كما سيكون الحال من بعد في فلسفة الروح بالموسوعة)، إلاَّ أن الكثير من الباحثين – وعلى رأسهم ماركس نفسه في أعماله الفلسفية المتقدمة، ولوكانش Lukacs من بعد في دراسته لهيجل الشاب– قد آثروا اصطناع هذا التقسيم في عرضهم لموضوعات «فنومنولوجيا الروح».(١)

٥٧– ولو أننا عدنا إلى التصدير الذي كتبه هيجل –متأخرًا– لكتابه «فنومنولوجيا الروح»، لوجدنا أنه يهتم في هذا التصدير بنقد الكثير من مواقف الفلاسفة السابقين عليه، دون الإشارة إلى أسمائهم بصراحة. ولكنَّ الشرَّاح قد استطاعوا الاهتداء إلى الكثير من هؤلاء الفلاسفة، فلم يَعُدْ خافيًا على أحد أن هيجل كان يوجّه نقده –على وجه الخصوص– إلى كانْت، وفشته، وشلنج، وياكوبي، وشليرماخر... إلخ. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى بعض المآخذ التي وَجَّهها هيجل إلى سابقيه ومعاصريه، فحسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد حرص في مقدمة كتابه على توضيح موقفه –بصفة خاصة– من النقد الكانتي. وهيجل يبيّن لنا –في هذا الصدد– أن النقد الكانتي يقوم في أصله على التمييز القاطع بين المعرفة من جهة والمطلق من جهة أخرى، واعتبار المعرفة مجرد «أداة» أو «واسطة» نتلقَّى عَبْرها بعض الإمدادات الواردة إلينا من عالم خارجي مستقل تمامًا عن المعرفة. فالنقد الكانتي يتصوَّر المعرفة على أنها منفصلة تمامًا عن المطلق، ويتصور المطلق على أنه منفصل تمامًا عن المعرفة. ولكننا لو سلَّمنا –فيما يقول هيجل– بأن المطلق هو في ذاته عديم الصلة تمامًا بالمعرفة، لما كان في وسعنا أصلاً أن نتحدث عنه، وبالتالي لكان هذا المطلق مجرد شبح من الأشباح، أو مجرد تصوّر أجوف خال تمامًا من كل مضمون. ولو أننا قلنا مع كانْت بأن معرفتنا لأية حقيقة من الحقائق تستلزم –بادئ ذي بدء– معرفة الأداة التي

---

(1) Ibid., p. 39 (note).

وانظر أيضًا: Garaudy: "Dieu est Mort," p. 205.

سوف نستخدمها في تلك المعرفة، لكان علينا أن نبحث عن أداة جديدة يمكن أن تسمح لنا بمعرفة أداتنا (أو أدواتنا) في المعرفة، وبالتالي لكان علينا أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية(1)!

وقد عاد هيجل إلى هذا المعنى في مقدمة كتابه اللاحق: «موسوعة العلوم الفلسفية»، فراح يبيّن لنا تهافت النقد الكانتي، على الرغم من الإعجاب الكبير الذي لقيه من جانب الكثيرين! وحجة هيجل هنا أنه إذا كان في وسعنا -حين نكون بصدد موضوعات أخرى- فحص أدواتنا والحكم عليها، قبل البدء في استخدامها والانتفاع بها، فإننا -حين نكون بصدد موضوع المعرفة- لن نستطيع أن نقوم بفحص أداتنا في المعرفة قبل الشروع في استخدامها. وآية ذلك أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم بدون معرفة، وبالتالي فإن فحص تلك الأداة المزعومة للمعرفة، لن يكون هو نفسه شيئًا آخر سوى معرفة! «ولا شك أن كل من يريد المعرفة قبل الشروع في المعرفة لابد من أن يقع في تهافت قد لا يقل سخفًا عن ذلك التهافت الذي وقع فيه الحكيم المدرسيّ الذي كان يريد أن يتعلم السباحة، قبل أن يقذف بنفسه إلى الماء»!(1)

ولكنْ، هل يكون معنى رفض هيجل للنقد الكانتي أنه يريد الأخذ بوجهة نظر شلنج في الابتداء بالمطلق، والانطلاق من العلم؟ هذا ما يجيب عليه هيجل بالنفي، لأنه يرفض «المعرفة المباشرة»، ولا يسلّم بوجهة نظر «الحدس». ولا يريد هيجل في «فنومنولوجيا» أن يتجاهل تمامًا كل درجات المعرفة السابقة على «العلم»، بل هو يفسح مجالاً كبيرًا في دراسته لشتى ضروب المعرفة العادية، بما فيها الوعي الحسّي، والإدراك الحسّي، والفهم... إلخ. ولكنّ بيت القصيد في «فنومنولوجيا الروح» أن هيجل لا ينطلق من «النقد» الكانتي، ولا من «الحدس» المتعالي (على طريقة شلنج)،

---

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," t. I., Introduction, pp. 65-67.

(1) Hegel: "Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques" trad. franç. Por Gibelin, Vrin, Paris 1952, pp. 35-36.

بل هو ينطلق من الخبرة الأوَّلية للوعي البشري، أعني خبرة تلك الذات المنخرطة في الطبيعة، المندمجة في العالم. والواقع أن «الشيء في ذاته» و«المعرفة» -عند هيجل- لا يمثلان عالمين منفصلين، بل إن الفرد جزء لا يتجزأ من الطبيعة، مثله في ذلك كمثل «الطفل الصغير الذي يحيا وجودَه المباشر في أحضان أمه»(١). ومعنى هذا أن الفردية المحسوسة -باديء ذي بدء- هي مجرد واقعة سيكولوجية مُفْردة لا تملك سوى أن تعيش على اتصال وثيق بالطبيعة، إن لم نقل بأنها مندمجة بتمامها في طوايا الطبيعة. ولا شك أن هيجل حين رفض الموقف الكانتي، فإنه قد استبعد بذلك كل «مثالية ذاتية» تتخذ نقطة انطلاقها من وعي خالص وهميّ، قد تمّ فصله بتعسُّف عن الوجود الفعليّ، وكأنه حقيقة فردية مطلقة لا صلة لها أصلاً بالعالم الخارجي! وهذا ما حدا ببعض المفسّرين إلى القول بأن هيجل قد نجح منذ البداية في تجنب ضربين من التجريد: تجريد ميتافيزيقي لا تكون للذات بمقتضاه أية علاقة أونطولوجية بالواقع، وتجريد اجتماعي لا تكون للذات بمقتضاه أية روابط جَمْعية تربطها بغيرها من الذوات. والحق أن هيجل لم يقتصر على القول بأن الذات منخرطة في الوجود الواقعيّ، بل هو قد ذهب أيضًا إلى أنها مصبوغة دائمًا بالصبغة الاجتماعية، فهي تحمل كل تراث الثقافة والتاريخ، وكأنها هي نفسها مجرد ثمرة لنوعها، وعملها، وشتى منجزاتها(٢).

وليس ترقى الوعى -في نظر هيجل- سوى ذلك التطوّر الذي يحدث في باطن الشعور البشري حين تتحقق رويدًا رويدًا عملية تمايز الذات عن الموضوع. والفنومنولوجيا إنما تروى لنا قصة ذلك الترقي، ابتداءً من الدفعة الأصلية التي تدفع بالوعي الطبيعي إلى السير على طريق المعرفة حتى تلك اللحظة التي يصل عندها إلى مرحلة المعرفة الحقيقية(٣). والملاحظ أن الحالة الأولية للوعي -وهي تلك الحالة التي ينعدم فيها التمييز بين الحقيقية الموضوعية والأوهام الذاتية- لابد بالضرورة من أن

(1) Ibid., § 405 (Remarque) p. 228.
(2) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", Bordas, 1966, pp. 40-41.
(3) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit.", vol. I., p. 60.

تقضي إلى ضرب من الفشل. وآية ذلك أن الحيوان نفسه لا يلبث أن يتعلم -من خلال تجربته الخاصة- كيف يقوم بالتمييز بين ما هو «واقعيّ» وما هو «غير واقعيّ»، وهذا التناقض الأولى المعاش من خلال تجربة الفشل، إنما هو الذي يزعزع من ثبات اليقين الحسيّ. وحين يظهر الشك -في أدنى صورة من صوره- فهنالك يبدأ «السلب»- في أول شكل من أشكاله، وعندئذ لا يلبث الوعي أن يجد نفسه بإزاء أول مظهر من مظاهر الوساطة أو العلاقة، ومن ثم فإنه سرعان ما يتحقق من أن «الحقيقي لا يمكن أن يكون هو المباشر». ولا يبدأ الجدل الباطن في صميم الوعي الحسيّ إلا بهذا الانفصال عن المباشر؛ وهو الانفصال الذي يميّز الوعيُ -بمقتضاه- بين معرفته من جهة، وموضوع معرفته من جهة أخرى. ومعنى هذا -كما رأينا من قبل- أن جدل الوعي يتخذ نقطة انطلاقه من «السلب» أو «النفي»، ما دام الطريق الذي ينتهجه الوعي هو بالضرورة طريق الشك أو اليأس. وإذا كان التطابق التام مع الوجود هو «السعادة» بعينها، فإن هذه القطيعة الأولية هي بمثابة «يأس أولي» أو هي أول صورة من صور «شقاء الوعي». والشك عند هيجل ليس شكا مذهبيًا على طريقة قدماء الشكاك الذين كانوا يعزلون لحظة «السلب» ويفرّغونها تمامًا من كل مضمون، كما أنه ليس شكا منهجيًا على طريقة ديكارت الذي كان يضع الكون بأسره بين قوسين، لكي يحتسبنا -ولو إلى حين- في قوقعة الذاتية، بل هو شك جدلي يرى في «السلب» إنكارًا لمضمون محدَّد، وينتقل بذلك من سلب إلى آخر، منتقلاً في الوقت نفسه من مضمون إلى آخر. وواضحٌ من هذا الطابع المميّز للشك عند هيجل، أن ثمة غائية تكمن من وراء الجدل الهيجلي بأسره، ما دام كل مضمون هو بمثابة سلب أو نفي للكلّ الأصليّ، أو اللامتناهي الكليّ. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن «الكل» هو الدعامة التي يستند إليها السلب، أو هو الركيزة التي يقوم عليها الواقع. وهذا التصوّر المثاليّ للكل بوصفه باطنًا في كل لحظة من لحظات التطور، إنما هو سمة أساسية من سمات الفكر الهيجلي. ولا شك أن مثول هذا الكل الذي يخلع

الحياة على الوعي أو الضمير، هو في الوقت نفسه الذي يشيع في هذا الوعي ضربًا من القلق أو التوتر، فيحفزه باستمرار إلى العمل على تجاوز ذاته أو العلوّ على نفسه»[1].

٥٨- الوعي الحسّي أو اليقين الحسّي:

ولنحاول الآن أن نتوقف عند الصورة الأولى من صور الوعي المباشر، ألا وهي صورة الوعي الحسّي أو اليقين الحسّي. ولنلاحظ -بادئ ذي بدء- أن الطابع المباشر الذي ينسبه هيجل هنا إلى الوعي إنما يعني أولاً أن الموضوع في ذاته ماثل مثولاً مباشرًا، كما أنه يعني ثانيًا أن علاقة الذات بالموضوع هي نفسها علاقة مباشرة. والصبغة المباشرة التي يتسم بها الموضوع هي التي تجعل منه شيئًا جزئيًا، أو فرديًّا، بمعنى أنه لا يزيد عن كونه مجرد «هذا» أو «ذاك». وأما الطابع المباشر الذي تتميز به علاقة الذات بالموضوع فهو يعني أن الموضوع ماثل مثولاً مباشرًا أمام الذات، بمعنى أن الوعي يدركه إدراكًا مباشرًا بوصفه قائمًا «هناك». وبعبارة أخرى يقرر هيجل أنه ليس ههنا أي توسط أو أية حلقة اتصال بين المفكّر من جهة، وموضوعه من جهة أخرى، على عكس ما يحدث عادة حين يكون وجود الموضوع مجرد نتيجة لعملية استدلال أو استنباط[2]. فنحن هنا بإزاء «حضرة» ينكشف من خلالها وجود الموضوع بطريقة مباشرة، دون أدنى حاجة إلى توسُّط أو استنباط. وليس من شك في أن هذا الوعي الحسّي البسيط يمثل في نظر الكثيرين ضربًا من اليقين الحسّي الذي يشهد بوجود الموضوع الخارجي في استقلال تام عن الذات، ما دامت الذات -أو بالأحرى «الوعي»- هو مجرد تقبُّل سلبي لهذا الموضوع. وهذا ما عبر عنه هيجل نفسه في الموسوعة حين قال: «إن الوعي هو أولاً وقبل كل شيء مُباشر، ومن ثم فإن علاقته بالموضوع هي اليقين البسيط (الذي لا توسّط فيه) بوجود مثل هذا الموضوع»[3]. ولكن الواقع أن هذه «الثنائية الساذجة» التي قال بها جماعة الحسّيين

---

(1) Garaudy: "Dieu est mort; étude sur Hegel.," 1962, p. 209.
(2) W. T. Stace: "The Philosophy of Hegel.," Dove, 1955, p. 343.
(3) Hegel: "Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques," trad. franç, § 418, p. 239.

والماديين الفرنسيين لا تخلو من تهافت. وربما كان أجلي مظهر من مظاهر هذا التهافت هو ما يستلزمه المذهب الحسّي من تسليم بوجود معطيات مباشرة، فضلاً عن تصوّره للوعي على نحو سلبيّ خالص. ولهذا فإن هيجل سيأخذ على عاتقه هنا الكشف عما في هذا الموقف الحسّي المتطرف من تناقض، حتى يبيّن لنا استحالة قيام يقين حسّي مباشر.

والحق أننا لو سلّمنا بأن الوعي ليس متمايزًا عن موضوعه، وأنه يعكس الكون بأسره، وأن هذا الكون نفسه ماثلٌ أمامه على نحو مباشر، لكان في التسليم بهذه المزاعم قضاءٌ مبرم على الوعي نفسه، لأنه لن يكون عندئذ وعيًا، بل سيكون مجرد جزء من أجزاء الكون. وإذا كان من شأن الوعي بالضرورة أن يستلزم ضربًا من التعارض، فذلك لأنه لولا هذا التعارض، لما كان ثمة وعي بالطبيعة، بل لكانت هناك طبيعة فقط. وحَسْبُنا أن ننظر إلى الوعي -حتى في أدنى صورة من صوره- لكي نتحقق من أنه ينطوي على ضرب من التعارض، ويستلزم شكلاً من أشكال الازدواج. فلسنا هنا بإزاء وحدة أو هوية، بل نحن بإزاء ثنائية أو انقسام؛ ما دامت معرفة الموضوع لا تكافئ موضوع المعرفة. وبيت القصيد عند هيجل أن اليقين لا يمكن أن يكون مباشرًا، لأن «المعطى» نفسه وهم من الأوهام، إن لم نقل بأنه ينطوي بالضرورة على ضرب من التناقض. وآية ذلك أنني حين أستهدف نقطةً ما في المكان، لكي أعلن أن هذا الموضوع المحدَّد موجود، فإنني أعني في الوقت ذاته أن هذا الموضوع قائم في استقلال تام عن المعرفة المتوافرة لديَّ عنه. ولكنني بمجرّد ما أغيّر من موضعي، فإنني لن أستطيع أن أستهدف هذا الموضوع نفسه، بل سوف أجدني قد اتجهت ببصري نحو موضوع آخر. وليس معنى هذا أنني أستطيع الآن أن أقرّر أن الموضوع الأول لم يَعُدْ موجودًا، بل لابد لي من أن أسلّم بأنه ما يزال قائمًا، حتى وإن لم يكن موضوعًا لمعرفتي. بيد أن المعرفة لا يمكن أن تكون، حين لا يكون ثمة موضوع. وإذن فإن من شأن أبسط صورة من صور «اليقين» أن تعلو منذ البداية على

كل من «المباشر» و«المحسوس» ما دام من طبيعة هذا اليقين أن يستلزم المحافظة على الموضوع أو استبقاءه، حتى إذا لم يَعُد ماثلاً مثولاً طبيعيًا، أو حاضرًا حضورًا مباشرًا. وتبعًا ذلك، فإن اليقين هذا لم يَعُدْ يقينًا مباشرًا، بل هو قد أصبح يقينًا جدليًّا قائمًا على «التوسُّط» أو «العلاقة». والسبب في ذلك أن الموضوع هنا قد اندرج تحت مقولة كلية، ألا وهي مقولة تلك الأشياء التي «توجد»، حتى إذا لم تكن موضوعًا لإحساس مباشر. وهذا ما يعبّر عنه هيجل نفسه بقوله: «إن الكلي هو في الواقع عُنْصر الحقيقة الماثل في اليقين الحسّي[1]».

صحيحٌ أننا قد اعتدنا النظر إلى اليقين الحسّي على أنه أكثر ضروب الحقائق واقعيةً وثراء، ولكن الواقع أن هذا اليقين -كما يكشف عنه جدل المعرفة- هو أكثر ضروب الحقائق تجريدًا وجَدْبًا! وآية ذلك أن كل ما يعرفه الوعي الحسّي عن موضوعه أنه موجود، فهو يقتصر على نسبة «الوجود» إلى هذا الموضوع، دون أن يملك إضافة أي شيء إلى هذا الوجود العاري المحض! ولو قدّر للوعي أن يملك عن الموضوع أية معرفة أخرى زائدة، لكانت هذه المعرفة ضربًا من «التوسُّط»، وبالتالي لكان ههنا «الوجود المحض» للشيء، فهو لا يملك بطبيعته سوى يقين خاوٍ لا سبيل إلى تحديده أو صياغته أو التعبير عنه في كلمات! وإذا كان ثمة شيء أستشعره دون أن أملك التعبير عنه بأي وجه من الوجوه، فإن مثل هذا الشيء لن يكون من الحقيقة في شيء. وذلك لأن اللغة -في رأي هيجل- تسير جنبًا إلى جنب مع الحقيقة، إن لم نقل بأنها أعلى صورة من صور الحقيقة. فليس في اليقين الحسّي من «حقيقة» اللهم إلا تلك التي ينطوي عليها عنصر «الكلي»، وهي الحقيقة الوحيدة التي تجيء «اللغة» فتنطق بها وتعبّر عنها[2]. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إنه ليس في وسعنا التعبير عن الموجود الحسّي الذي نستهدفه، ما دام هذا الموجود بطبيعته مُفردًا. ولمّا

---

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," t. I., p. 84 & p. 91.

(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénominologie de Hegel," Paris, Aubier, t. I., p. 86.

كان «اللفظ» باستمرار «كليًّا»، فإنه لابد من أن يتعارض مع «الشيء» الذي هو بطبيعته «فرديّ». «ولو أنني نطقت بكلمة شيء فردي، لكنت أعبّر بذلك عن حقيقة كلية، لأن كل شيء هو شيء فرديّ، وبالتالي فإن هذا الشيء المعين يمكن أن يكون أيَّ شيء شئنا من الأشياء»(١).

٥٩- وهنا يلمح الباحث الأصول الأولى لفلسفة هيجل في اللغة، إن لم نقل في اللوغوس، وهي فلسفة تعيد إلى أذهاننا الكثير من الجدليات الأفلاطونية. ونحن نعرف كيف كان أفلاطون مهتمًا بمشكلة إمكانية التعبير عن المعرفة أو اللوغوس، وكيف كان حريصًا على الكشف عن ضروب المقاومة التي تلتقي بها اللغة في نزوعها نحو التعبير. ومهما يكن من شيء، فإن هيجل يرى أن الوعي الحسّي يتجه نحو «الشيء» في تفرده الأصليّ الذي لا سبيل إلى التعبير عنه، دون أن ينجح في أن يقول عنه شيئًا أكثر من القول بأنه «ماثل هناك»، أو أنه «موجود». وحين نقول عن شيء ما إنه «هنا والآن»، فإننا لا نقول شيئًا محدَّدًا -كما قد يبدو لأول وهلة- بل نحن بذلك إنما نشير إلى أية نقطة من نقاط المكان، في أية لحظة من لحظات الزمان. وأمَّا هذا الوجود المباشر الذي يشير إليه اليقين الحسّي فهو أي وجود كائنًا ما كان، وبالتالي فهو لا يمكن أن يكون أي وجود محدَّد. وواضحٌ هنا أن اليقين الحسّي الذي يتحدث عنه هيجل في هذا المقام يمثل إحدى النظريات الهامة في المنطق الهيجلي، ألا وهي تلك التي تضع «المباشر» أو «الوجود»، لكي لا تلبث أن تكتشف فيه «العدم» أو «اللاوجود»، عن طريق ضرب من «الجدل» الذي يرى في «الوضع» أو «الإثبات» عملية «سلب» أو «نفي»، وكأنه يدحض ذاته بذاته! وإذا كان من شأن اليقين الحسّي أن يستهدف «الفرديّ» العيني، لكي لا يلبث أن يجد نفسه بإزاء «الكليّ» المجرّد، فذلك لأنه ليس ثمة «حدس أو «معرفة مباشرة»، بل هناك دائمًا «نفي» أو «توسُّط». ومعنى هذا أن «الوجود» ليس «مُعطىً» من «المعطيات المباشرة»، بل هو يحمل منذ

(1) Hegel: "Phénominologie de l'Esprit," t. I., p. 84 & 91.

البداية نفيه أو سلبه الخاص، إذْ هو «موجود»، لأن ثمة شيئًا آخر هو «غير موجود»! ولما كانت «الذات» هي التي تربط الوجود باللاوجود، وهي التي تحكم على «الموجود» بالقياس إلى ذلك «الآخر» الذي هو منه بمثابة «اللاموجود»، فليس بدعًا أن يتحول يقين الوعي الحسّي من «الموضوع» إلى «الذات»، ما دامت «الذات» هي «العامل الجوهريّ» أو «العنصر الأساسيّ» في كل «معرفة»، وما دام «الموضوع» هو «العامل غير الجوهريّ» أو «العنصر غير الأساسيّ» في كل معرفة.

بيد أن مثل هذا الموقف ينطوي أيضًا على ضرب من الإنكار «للمباشر»، لأنه يقرر وجود تمايز أو اختلاف بين «الذات» و«الموضوع»، فيسلّم بوجود ضرب من «التوسُّط» أو «النفي». وهذا ما يعبر عنه هيجل بقوله: «إن لديَّ يقينًا، ولكنْ بوساطة شيء آخر، ألا وهو الموضوع، كما أن الموضوع نفسه يتمتع بضرب من اليقين، ولكن بوساطة شيء آخر، ألا وهو الذات». وعلى حين أن جماعة الماديّين قد وجدوا «اليقين» في جانب «الموضوع» وحده، فإن جماعة «المثاليين الذاتيّن» قد وجدوا «اليقين» في جانب «الموضوع وحده». وكما رفض هيجل موقف «الماديّين» القائلين بضرب من «الدوجماطيقية الواقعية»، نراه يرفض أيضًا موقف «المثاليين الذاتيين» القائلين بضرب من «الأنا-واحدية» solipsisme. وهو يقول في نقد هذا المذهب الأخير: «إنني أرى الشجرة، وأقرر أنها ماثلة «هناك»، ولكنَّ ذاتًا أخرى ترى المنزل، وتقرر أن ما هو ماثل «هناك» إنما هو المنزل، لا الشجرة»(1). وإذن فإن الذات لا يمكن أن تكون هي الذات الفردية التي تنادي بها المثالية الذاتية، بل هي «الذاتية الكلية» التي تنادي بها المثالية الموضوعية. ومعنى هذا أن تعدد الذوات يفترض وجود «ذات عامة» أو «أنا مشتركة» هي بمثابة الـ «نحن» التي لا يمكن أن تقوم بدونها أية «أنا». وهكذا نرى أن اليقين الحسّي حين يستهدف ذاتًا فردية، فإنه لا يلبث أن يجد نفسه -بمقتضى حركته الجدلية نفسها- بإزاء «ذات كلية» لا تملك أيَّ طابع مباشر، ما دامت الذات

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit." T. I., pp. 84-86.

بصفة عامة لا يمكن أن تكون هي هذه الذات أو تلك[1].

ولكن، إذا كان اليقين الحسّي قد استطاع أن يتحقق، من أن ماهيته لا تكمن في «الموضوع» كما أنها لا تكمن أيضًا في «الذات»، فهل يكون في وسعه أن يلتمس تلك الماهية في «وحدة الحاس والمحسوس»؟ أعني في ذلك «الكل» الذي يجمع بين «الذات» و«الموضوع». هذا ما يجيب عليه هيجل بالسلب، لأنه يرى أن الارتداد إلى العلاقة المباشرة التي تجمع بين «المعرفة» و«موضوعها»، دون التمييز بين حدّ جوهري وحدّ آخر غير جوهريّ، لن يكون من شأنه أن يوصلنا بالفعل إلى حقيقة أولية مباشرة. صحيحٌ أنه قد يكون في استطاعتي أن أقْبَعَ داخل يقيني الفردي بأن أقول: «إن الآن نهار، وأنا أعرفه بوصفه نهارًا»[2]، فلا أنظر إلى أي «آن» آخر، ولا أتجه ببصري نحو أية «أنا» أخرى، ولكنَّ الباحث الفلسفي لن يجد أدنى صعوبة في الكشف عما ينطوي عليه مثل هذا اليقين الحسّي الفرديّ من «عملية توسُّط» Opération de mediation. ومعنى هذا أنه إذا كان اليقين الفرديّ لا يريد الخروج من ذاته، فإن الفيلسوف نفسه على استعداد لأن يمضي إليه، حتى يبيّن له أن «الآن» الذي يتحدث عنه لا يمكن إلاَّ أن يكون هو «الحاضر» بكل ما ينطوي عليه من «توسُّط»؛ أعني أنه حركة تشتمل في ذاتها على لحظات متعدّدة. فالفيلسوف الذي يدرس اليقين الحسّي يدرك أنه ليس ثمة «حدس مباشر»، بل هناك «جدل» يحفل بضروب «التوسُّط». وليس «الوجود» الذي يقتادنا إليه اليقين الحسّي سوى مجرد «وحدة» جدلية تجمع بين الواحد والكثير، أو تؤلّف بين الهوية والاختلاف. ولا شك أن مثل هذا التداخل بين «الكليّ» و«الفرديّ»، أو بين «الوحدة» و«التعدّد»، هو الذي سوف يقتادنا من الوعي الحسّي إلى الإدراك[3].

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure etc," t. I., pp. 93-97.
(2) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit." T. I., pp. 91-92.
(3) Ibid., pp. 91-92.

٦٠- الإدراك الحسّي: أمّا وقد رأينا أن «المُباشَرة» L'immédiateté في رأي هيجل هي مجرد «وَهْم» أو «رأي مُسبَّق»، فليس بدْعًا أن نجد فيلسوفنا يستبدل بالحدْس أو «المعرفة المباشرة» ضربًا من «الجدل» الذي لا يقوم إلا على «لحظات»، و«علاقات»، و«مظاهر توسُّط». صحيحٌ أن اليقين الحسّي قد اتخذ من «المحسوس» -باعتباره «مباشرًا»- موضوعًا لمعرفته، ولكن المتناقضات الباطنة التي أظهرنا عليها جدل الوعي الحسّي هي التي اقتادتنا إلى البحث عن «الوجود» خارجًا عن دائرة «المباشر»، ومن ثم فقد وجدنا أنفسنا مضطرين إلى تجاوز المحسوس الفرديّ، من أجل القول بأن ما هو موجود بالفعل إنما هو «الكلي».

بيد أن وحدة «الكليّ» المنعزل هي بدورها محض «تجريد» لا يمكننا أن نجد فيه أي غَناء. ومن هنا فإننا لن نتجاوز متناقضات «اليقين الحسيّ» إلا لكي نصطدم بمتناقضات «الإدراك الحسيّ». والحق أن اليقين الحسيّ لا يعرف أن ما يكوّن صميم ماهيته إنما هو ذلك التجريد الأجوف الذي يقتادنا إليه الوجود المحض. ولكن الموضوع الذي يستهدفه الوعي، إنما هو «الشيء» بكل ماله إليه خواصّ أو صفات. صحيحٌ أن الشيء «واحد» ولكنه يملك كيفيات «متعدّدة»، ولو أنني أرجعت «الشيء» إلى خواصّه وحدها، لكنت عندئذ كمن يرتد من جديد إلى اليقين الحسيّ. وأمّا إذا استبقيتُ منه «وحدته» فقط، فإنني سوف أجد نفسي عندئذ بإزاء وحدة مجرد خاوية. ولو أنني أردت التغلب على هذا التعارض القائم بين «وحدة» الشيء و«تعدّد» خواصّه، فقد أجد نفسي مدفوعًا -بادئ ذي بدء- إلى القول بأن «تعدّد جوانب الشيء» لا يرجع إلى الشيء نفسه، بل يرجع إلينا «نحن»[1]. ومعنى هذا أن تنوّع أعضائي الحسية هو المسئول عن «تعدّد» صفات الشيء. ولكننا لو سلّمنا بأن مصدر خواصّ الشيء كامنٌ فينا نحن، لا في الشيء نفسه، فكيف لنا إن نفسّر وجود «تحديدات» كثيرة داخل «كيفية» واحدة بعينها؟ إنني لا أملك سوى عنصر واحد

---

(1) Ibid., p. 100.

للقيام بوظيفة الإبصار، ولكنَّ الأبيض والأسود والأزرق ألوان تتحدَّد بمقتضى ما للشيء نفسه من خواص أو كيفيات. وإذن فإن «الخواص المحدَّدة لا تقوم بمقتضى أشياء أخرى، بل هي كامنة في الشيء نفسه»(1).

وهنا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى وضع فرض جديد؛ فإنه إذا صحَّ أن «تعدُّد» خواص الشيء راجعٌ إلى الشيء نفسه، لا إلى علاقاته بي أو بأي شيء آخر، فقد تكون «وحدة» الشيء -لا تعدّده- صادرة عنّي. ومعنى هذا أنه إذا كانت كثرة الخواص كامنة في الأشياء، فقد تكون وحدتها باطنة في الذات. ولو صحّ هذا الفرض، لكان علينا أن نأخذ بموقف «كانت»، وبالتالي لوجب علينا أن نسلّم بأن وحدة المتعدّد هي من فعل الذات. وهيجل يذكّرنا هنا بكل تلك الصعوبات التي اصطدم بها «كانْت» حين قال بهذا الرأي، فقد انتهى كانْت -إنْ من حيث يدري أو من حيث لا يدري- إلى القول بأن معرفتنا بالأشياء هي مجرد وهم! والحق أننا حين نكون بإزاء أي شيء من الأشياء، فإننا لن نستطيع أن نحدد على وجه الدقة مقوّماته الصادرة عنا، وتلك التي ترتد إليه هو نفسه، لأنه لا معنى للتساؤل مطلقًا عما يرجع إلينا، وما يرجع إلى الشيء نفسه، في صميم تكوين الشيء، الواحد! ولهذا فإن هيجل يرى أنَّ كُلاً من المذهب التجريبي والمذهب النقدي، عاجزٌ عن حلّ مشكلة «الواحد والمتعدّد»(2).

والواقع أن فكرة الشيء نفسها هي التي تنطوي على تناقض؛ لأننا بمجرد ما نحاول تصوّر أي شيء من الأشياء نفسها باعتباره منفصلاً، أو منعزلاً، أو مجردًا، أعني باعتباره خارجًا عن مجموع علاقاته الحية بكل ما عداه، فإننا سرعان ما نقع في تناقض. صحيحٌ أن الشيء موجودٌ لذاته، ولكنه -على حد تعبير هيجل نفسه- موجودًا أيضًا لغيره، فهو ينطوي في ذاته على موجودين مختلفين، أو بالأحرى على نوعين مختلفين من الوجود. ولو كان لنا أن نستخدم لغة هيجل التي لا تخلو من

(1) Cf. Garaudy: "La Pensée de Hegel.", Boards, 1966, pp. 44-45.
(2) Cf. Hegel: "Encyclopédie." § 420, p. 240.

تعقيد، لكان في وسعنا أن نقول إن الموضوع الواحد هو في الآن نفسه ومن نفس الجهة «مضادّ لذاته»؛ بمعنى أنه «لذاته» من حيث هو «لغيره» وهو «لغيره» من حيث هو «لذاته»[1]!

وإذا كان قد التقينا –على مستوى الوعي الحسيّ- بمتناقضات باطنية جعلتنا نستعيض عن الحدس بضرب من الجدل، ونرى في الموجود المحسوس موجودًا مزدوجًا ينسخ ذاته بذاته، ويضع في مقابل وجوده الفرديّ وجودًا كليًا، فإننا سنلقي الآن –على مستوى الإدراك الحسيّ- بمتناقضات جديدة تحطم وحدة «الشيء»، وتجعل منه موجودًا مزدوجًا يوجد لذاته ويوجد لغيره في الآن نفسه. وليس من شك في أن هذا الازدواج هو الذي سيدفع بنا إلى الانتقال من مفهوم «الشيء» إلى مفهوم «العلاقة». وحين يقول هيجل إن الشيء هو نسيجٌ من المتناقضات، فإنه يعني بذلك أن التعارض الباطن في الشيء هو الذي يربطه بما عداه من أشياء، وكأن الشيء هو في صميمه مجرد عملية ترابط أو اتصال.

ولكن العلاقة أو الاتصال –في نظر هيجل- إنما هو إنكارٌ لاستقلال الشيء، وكأن من شأن الخاصية الأصلية المميّزة للشيء أن تجعل منه موضوعًا متصدّعًا قابلاً للانهيار! وعلى حين أننا كنا نتوهّم حتى هذه اللحظة أن الجوهريّ هو «الشيء» وأن «غير الجوهريّ» هو «علاقته بغيره من الأشياء»، نجد الآن أن «الجوهريّ» قد أصبح هو «العلاقة»، وأن الحقيقة لم تَعُدْ قابلة للإدراك في مجال المحسوس!

٦١- الفهم:

إذا كان الإدراك الحسيّ قد اقتصر على النظر إلى موضوعه من وجهة نظر «الشيء»، أو عن طريق الاستعانة بمقولة «الجوهر»، فإن الفهم (أو الذهن) سوف يصعد من «الشيء» إلى «القوة»، أو من «الجوهر» إلى «العلة». وكل شيء هو في نظر

(1) Hegel: "Phénoménologie," pp. 104-105

الفهم «قوة»، ولكن «القوة» هنا ليست سوى «كلي» ذهنيّ، أو «تصور» عقلي يسمو بنا فوق مستوى تلك «الكليات» الحسية (أو شبه الحسية) التي التقينا بها على مستوى الوعي الحسي والإدراك الحسي. ومعنى هذا أن من شأن «الفهم» أن يرقى بنا إلى مستوى «الكليات الخالصة» التي تعلو على «الظواهر المحسوسة»، وتمتد فيما وراء العالم الحسي الظاهري[1]. وإذا كنا قد تحققنا من أن الأدراك الحسي لا يملك الإحاطة بموضوعه، فما ذلك إلا لأننا قد تبينا كيف أن هذا الإدراك عاجز عن الاهتداء إلى وحدة اللحظتين المتناقضتين؛ ألا وهما هوية الشيء من وجهة، وكثرة خواصه من جهة أخرى. وعلى حين أن الإدراك الحسي ينسب إلى كل من الوعي والموضوع -على التوالي- الوحدة حينًا، والكثرة حينًا آخر، نجد أن ما لابد لنا من العمل على تعقله - على وجه التحديد- إنما هو هذا الانتقال من الواحد إلى الآخر.

والواقع أن هذا الانتقال من «الواحد» إلى «الكثير»، ومن «الوجود» للذات إلى «الوجود للغير»، ومن «الداخل» إلى «الخارج»، إنما يترجم عن نفسه -فيما يرى هيجل- من خلال مفهوم «القوة» الذي نستطيع عن طريقه إدماج التعارض في باطن الوحدة، وتصوّر المحسوس باعتباره تجْلّي خارجيًا لـ «باطن» الأشياء. وإذا كان «الشيء» قد بقي عاجزًا عن تحقيق أي ترابط حقيقي بينه وبين الكثرة الماثلة في خواصّه، فإن «القوة» هي هذا الترابط نفسه بين «الداخل» و«الخارج»، فهي لا توجد إلاَّ بقدر ما تتجلَّى وتكشف عن ذاتها، بمعنى أنها تضع خارج ذاتها ما هي عليه في باطن ذاتها[2].

و«القوة» هي التي تجيء فتخلع طابعًا موضوعيًّا على حركة الفكر في انتقاله من الواحد إلى الكثير، ومن الوحدة الباطنية إلى تجلياتها الخارجية، أعني على عملية الانبساط الحسيّ لتلك الحقيقة الواقعية التي تندّ بطبيعتها عن الحسّ. ولم يلجأ هيجل

(1) Stace: "The Philosophy of Hegel", Dover, 1955, pp. 348-349.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure, etc.", t. I., Ch. III., pp. 117-118.

إلى مفهوم «القوة»، إلا لأنه أدرك أن هذا المفهوم هو الذي يسمح لنا بأن نتجاوز المتناقضات الباطنية في مفهوم «الشيء»، وبالتالي فإنه هو الذي يوصلنا إلى فهم «العلاقة»، أو بالأحرى الانتقال من وحدة الجوهر إلى كثرة أعراضه. فنحن هنا بإزاء مفهوم نستطيع عن طريقه أن ندرك اللحظة الجدلية الرئيسية لعملية ازدواج «الواحد»؛ إذ أن الانتقال من القوة إلى مظاهرها الخارجية، أو من وحدتها الباطنية إلى انتشارها الخارجي، أو من الكل الضمني إلى الأجزاء الفعلية، إنما هو انتقال مماثلٌ لانتقال الفكر نفسه حين تتطور «الفكرة الشاملة» Concept فتستحيل إلى حقيقة عينية. ومعنى هذا أن حركة الفكر مطابقة لحركة الأشياء[1].

وفضلاً عن ذلك، فإنه لابد لمفهوم «القوة» من أن يقع هو نفسه تحت طائلة «الازدواج». ولا غرو، فإننا لا نستطيع أن نتصور «قوة» دون أن نتصور في الوقت ذاته «مقاومة» تعارضها وتقف في وجهها. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لا قيام للقوة بمفردها. ولو قُدِّر للواحد أن ينشُر في الخلاء «مروحة» كثرته، دون أن يَلْقَى أدنى عائق، أو دون يصطدم بأية مقاومة، لما كان هذا الواحد «قوة» على الإطلاق. وإذن فإن تعقّلنا لأية «قوة» إنما يعني في الوقت نفسه تعقلنا لذلك «الآخر» المقابل لها، أعني لتلك القوة الأخرى المعارضة لها، ألا وهي تلك «القوة» المباينة التي لولاها لما قامت للقوة الأولى الأصلية أدنى قائمة. ولهذا يقرر هيجل أن تصور «القوة» لا يصبح واقعيًا أو حقيقيًا بالفعل، اللهم إلا حين يتم ازدواجها وانقسامها إلى قوتين. وهذا هو السبب في أن مفهوم «القوة» يستلزم بالضرورة معاني الاستقطاب، والتفاعل، والتأثير المتبادل، والصيرورة... إلخ. وهيجل يتصوّر هنا «ديالكتيك القوة» على مراحل ثلاث يعبِّر عنها على التوالي:

١) القوة و«الآخر».
٢) القوتان المستقلّتان.

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", Boards, 1966, pp. 46-47.

٣) الفاعلية المتبادلة بين القوتين، أو على الأصح «نشاط القوَي». والواقع أنه لابد للقوة -بادئ ذي بدء- من أن تؤكد ذاتها على صورة فاعلية ذات انتشار لا متناه، وكأنها هي تمتد بذاتها في وسط حافل بالاختلافات وضروب التعارض. ثم لا تلبث تلك القوة أن تصطدم بذلك «الآخر» الذي يضطرها إلى الارتداد إلى ذاتها والانعكاس على نفسها، كما هو الحال بالنسبة إلى «الأنا» عند فشته حين تجيء «الصدمة» فترده إلى ذاته، وكأنها هي ذلك «الآخر» المعارض له أو الغريب عنه. ولكن هذه المواجهة لا تلغي إحدى القوتين، بل هي تحقق بينهما ضربًا من التفاعل أو التبادل، إذْ لا تعود هناك «قوة» و«مقاومة»، أو «قوة» و«قوة أخرى»، بل تكون هناك قوتان حاضرتان تحققان في آن واحد معنى «الازدواج» ومعنى «الوحدة».[1] وسوف نلتقي فيما بعد -عند الحديث عن «نظرية الماهية» في عالم المنطق، بمفهوم «القوة» وتوابعها على صورة «مقولات» يختص بها «الفهم».

ويمضي هيجل في تحليله لمرحلة «الفهم» فيقول: إن من شأن «الفهم» أن يدرك أن للأشياء «باطنًا» يقابل «مظاهرها الخارجية» أو «تجلياتها الحسية». ولهذا فإن العالم لابد من أن ينقسم -في نظر الفهم- إلى عالمين: عالم «الظاهرة» أو «المجالي الخارجية»؛ أعني تلك الأشياء التي تتولد، وتظهر، وتصير، لكي لا تلبث أن تهلك، وتفنى، وتزول، و«عالم ما فوق الحس»، أعني ما هو مضاد للعالم الظاهري أو عالم الظواهر، سواء أكان هذا «الفائق للحس» هو «الشيء في ذاته» أم هو «الإله المفارق» أو المتعالي. وحين يستحيل الوعي إلى «فهم»، فإنه يصبح وعيًا بما هو فوق الحس، أو على الأصح وعيًا بباطن الوجود الموضوعي.

وقد شرح لنا بعض المفسرين المعنى الحقيقي لما يريد هيجل تأكيده في هذا الصدد، فقالوا إن هيجل قد لاحظ أنَّ «الظاهرة» عند الكثيرين هي بمثابة «خارج» قد يبدو لأول وهلة أنه منفصل عن «الباطن» الذي يكمن وراءه، وكأن «الفهم» حقيقة

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure," etc pp. 120-121.

خارجية مستقلة عن كل من «الظاهرة» و«باطن الأشياء». ولكن هذه «الثنائية» التي قال بها «كانْت» فأدت به إلى ضرب من «اللاأدرية»، ما كان يمكن إلا أن تكون مرفوضة من جانب هيجل. وذلك لأن فيلسوفنا يؤكد -على العكس من ذلك- أنه ليس ثمة هوة غير معبورة تفصل «الشيء في ذاته» عن «الشيء على نحو ما يبدو لنا»، (أعني الظاهرة)، وإنما الفارق في الاثنين هو مجرد فارق في الدرجة لا في الطبيعة. والحق أن معرفة الشيء في ذاته إنما هي المعرفة الكلية الشاملة بالظاهرة نفسها[1].

وهيجل يرى أن هذه المعرفة بالظاهرة قد تتخذ طابع «التفسير» الذي ينتقل بنا من الظاهرة المتحولة المتقلبة إلى «القانون» الثابت الذي هو عبارة عن «الكلي الخالص» أو «الكلي غير المشروط». ومعنى هذا أن «القانون» هو الصورة الثابتة المستقرة للظاهرة المتغيرة المتحولة. ولابد للفهم من أن يرقى نا إلى ما فوق مستوى عالم الظواهر أو عالم الحس، لكي يوصلنا إلى «مملكة القوانين». وحين نصل إلى هذا العالم الساكن الهادئ (عالم القوانين)، فهنالك قد يكون في وسعنا -عن طريق الانتقال من تجريد إلى تجريد عَبْر عمليات متعاقبة من الإجداب أو الإقفار المستمر- أن نحاول رد القوانين جميعًا إلى قانون واحد، على نحو ما فعل نيوتن حين تصور وجود قانون واحد هائل يفسر سقوط الحجر ويفسر في الوقت نفسه دوران الكواكب في أفلاكها[2]. وهيجل لا ينكر أن لهذه العملية قيمتها؛ لأنها هي التي تسمح لنا بأن نعلن الحرب على النزعات التجريبية المتطرفة، فلا نقبل تلك الاتجاهات الفلسفية التي تحاول تفسير العالم، فلا تكاد ترى فيه إلاَّ «الحسيّ» أو «الظاهريّ»، و«العرضيّ» أو «الحادث»!

بيد أن هيجل يقرر أن نيوتن حين عمد إلى ردّ جميع القوانين الطبيعية إلى قانون كليّ واحد، فإنه لم يصل في الحقيقة إلاَّ إلى قانون سطحي عام أفقد القوانين الجزئية

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel," p. 47.
(2) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," t. I., 124-125.

طابعها المحدَّد، وأغرقها في صيغة عامة خلو من كل مضمون. وآية ذلك أن توحيد جميع القوانين على صورة «جاذبية شاملة» لا يعبر عن أي مضمون آخر سوى «مفهوم القانون نفسه»، وهو المفهوم الذي يقتصر ذلك القانون على وضعه في صيغة عامة مجردة. صحيحٌ أن الفهم حين يضع «قانون الجاذبية الشاملة» الذي يقضي بأن لكل شيء نسبة ثابتة من التباين أو الاختلاف بالقياس إلى أي شيء آخر، فإنه يتوهم أنه قد اهتدى بذلك إلى القانون الكلي الشامل، وكأنه قد استطاع عن طريق مبدأ الجاذبية تفسير الواقع نفسه من حيث هو كذلك في صميم عموميته، ولكنه في الحقيقة لم يصل عن هذا الطريق إلاَّ إلى «مفهوم القانون» نفسه. فنحن هنا بإزاء «تصوّر» لا يضع بين أيدينا سوى الهيكل العظمى الكميٍّ للطبيعة، لأنه لا يزيد عن كونه محض تجريد. ومعنى هذا أن «القانون» هو علاقة خارجة عن الأشياء التي توحّد بينها، فهو لا «يفسِّر» ضرورة الرابطة التي تجمع بينها. ولا شك أن مثل هذا «التفسير» إن هو إلاَّ صورة من صور «تحصيل الحاصل»؛ لأنه يقتصر على ردّ كل حقيقة واقعية إلى مجموعة من العناصر المتشابهة، وكأنما هو يريد أن يفسِّر الموضوع بالموضوع نفسه!

وأما التفسير الحقيقي -فيما يرى هيجل- فإنه يتسم بطبيعة أخرى مغايرة تمامًا؛ لأنه يقيم بين الظواهر علاقة باطنية، ضرورية، حية. والحق أن «التفسير» -بالمعنى الاشتقاقي للكلمة- هو عملية «بَسْط» أو «فض» أو «عرض» للشيء ذاته. وإذن فليس في وسعنا أن نقنع بوضع تعارض بين الظاهرة الخاضعة لقانون الصيرورة والفناء، والقانون العامّ الذي هو منها بمثابة التعبير الباطن، وإن كان في الوقت نفسه تعبيرًا جامدً مجرَّدًا. ولا نرانا في حاجة إلى القول بأنه هيهات لأي تجريد جامد ميت أن يعبر عن أية حقيقة متطوّرة حية. والواقع أنه حين يكون الوعي بإزاء موضوع نوعيّ خاص، ألا وهو تلك الحقيقة الباطنية التي تفلت من طائلة الحسيّ، فإنه عندئذ إنما يكون بإزاء «الفكر». وهيجل يقرر أنه «ليس ثمة شيء يمكن أن نراه، خلف

الستار الذي جُعل لتغطية باطن الأشياء، اللهم إلاَّ إذا نفذنا نحن أنفسنا إلى ما وراء الستار، فعندئذٍ –وعندئذٍ فقط– يكون هناك مَنْ يَرَى، ويكون ثمة أيضًا ما يُرَى» وواضحٌ من هذا النص أن هيجل يرفض تلك التفرقة الكانتية بين «ظاهر» و«باطن»، أو بين «ظاهرة» و«شيء في ذاته»، لأنه يرى أن «ما فوق الحسّ» هو «الظاهرة» نفسها، فلا موضع للامتداد إلى ما وراء الظواهر من أجل الكشف عن حقائق مجهولة تكون بمثابة «معقولات» خفية! والحق أن «ماهية الماهية» إنما تنحصر في الظهور والتجلّي، كما أن هذا الظهور أو التجلّي إنما هو نفسه ظهور أو تجلّ الماهية! وليس من غاية للجدل الهيجلي –في خاتمة المطاف– سوى العمل على الجمع بين ما هو «حسيّ» وما هو «فوق الحسّ» تحت لا نهائية «الفكرة المطلقة» أو «الحقيقة الكلية الشاملة»[1].

٦٢– ... من كل ما تقدم يتبين لنا أن من شأن «الفهم» بالضرورة أن يضع «الكثرة الحسية» على حدة، مُطلِقًا عليها اسم «المَظْهَر» أو «الظاهرة»، لكي يضع «الكليّ» أيضًا على حدة، مُطلقًا عليه اسم «المَخْبَر» أو «الحقيقة». ومعنى هذا أن من شأن «الفهم» بطبيعته أن يقسّم العالم إلى عالمين: عالم الظواهر الحسيّة، وعالم «ما فوق الحسّ». ولا شك أن وجهة نظر «الفهم»– في هذا التقسيم– إنما هي وجهة نظر العلم الذي يستند في العادة إلى مقولات «الماهية». وتبعًا لذلك فإن «الظاهرة» و«الماهية» نقيضان يقوم الواحد منهما في وجه الآخر. والفهم يرى في «مملكة القوانين»، أو في «عالم الكليات الفائق للحسّ» ما يقابل «الماهية»، بينما هو يرى في «عالم الحس» ما يقابل «الظاهرة»[2]. ولكنْ لما كانت الحقيقة واحدة، فليس في وسعنا أن نسلّم بوجود حقيقة وهمية تكمن خارج المحسوس، وتكون منه بمثابة «الباطن» أو «المَخْبَر». والحق أن «القانون» الذي هو بمثابة «الباطن»، ليس هو نفسه إلاَّ «فكرة». ونحن حين نتحدث عن تفسير الأشياء فإن «المبدأ» الذي نفسّر به تلك الأشياء، أعني تلك الحقيقة التي

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure," t. I., pp. 122-123.
(2) Stace: "The Phil. of Hegel.," p. 350.

تفضّ ذاتها وتبسط نفسها من خلال الأشياء، إنما هـي «الفكـرة الـشاملة» نفـسها مـن حيث هي مبدأ الحياة والوجود. فالفكرة الشاملة هي -في نظر هيجل- باطن الأشياء. وليست هذه «الفكرة» تجريدًا خارجًا عن الشيء، بل هـي مكافئـة للتطـور الـضروريّ الباطنيّ للأشياء. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن الفكرة الشاملة هي بمثابة الـروح الحية الباطنة في صميم الأشياء، أو هي على الأصح ذلـك الاسـم الـذي نطلقـه عـلى حركة الأشياء، ونموّها، وتفتحها أو ازدهارها. وهيجل يستبعد كل مبدأ علوي وكـل حقيقة متعالية، فلذلك نراه يتصور العلاقة بين الظهرة والفكرة الشاملة على أنها علاقة بين المتناهي واللامتناهي. واللامتناهي -عنده- باكن في صميم المتناهي، فهو لا يزيـد عن كونه تلك الحركة التي بمقتضاها يعلو المتناهي على ذاته. وليس يكفي أن نقول إنـه لا وجود للامتناهي إلاّ في المتناهي، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن المتناهي نفسه لا يمكن أن يقوم، ولا يمكن أن يكون له معنى، اللهم إلا في داخل ذلـك اللامتنـاهي الذي يشتمل عليه، ويشيع فيه الحياة(١).

والواقع أن «اللامتناهي» -في نظر هيجل- إنما هو على النقيض تمامًا من «المعطـى» أو «الشيء الخارجي»، لأنه بمثابة الحقيقة الكلية التي تجمع بين «الوحـدة» و«الكثـرة»، أو بين «الداخل» و«الخارج»(٢). وحين يتحدث هيجل عن حركة «ما فوق الحسّ»، أو حركة «الفكرة الشاملة» (سواء أكان ذلك في الشيء أم في الفكر، والاثنان واحد) فإنـه يتحـدث عن حركة لا متناهية لا تكاد تنفصل عما يتحـرك، نظـرًا لأنّ «الكثـرة» التـي تـشيع فيهـا ليست خارجة عنها، أو مستقلة عنها. فاللامتناهي يُحْدِث بنفسه ذلك «الآخر» المباين له، أعني أنه هو نفسه أصلٌ لما يطرأ عليه من «سلب» أو «نفي».

ومعنى هذا أن اللامتناهي هو الذي يولّد -بمقتضى حركتـه الخاصـة- أجـزاء الكل. وليس «التفسير» -في النهاية- سـوى عمليـة «بَـسْط» الأشـياء، أو بـالأحرى

(1) Garaudy: "Dieu est mort," p. 219.

(٢) ارجع إلى مقالنا: «الظاهر والباطن في فلسفة هيجل» مجلة «المجلة»، العدد ١٠٠، إبريل سنة ١٩٦٥.

عملية فضّها أو نشْرها. وقصارى القول: إن «المطلق» يحمل في ذاته المحرّك الحقيقيّ لتقدمه؛ لأنه ينطوي على السلب، والانقسام، والموت نفسه باعتباره شرطًا للحياة. وبعد أن كان الوعي يبحث عن موضوعه خارج ذاته، نجد أنه الآن قد أصبح يملك القدرة على تعرُّف ذاته في صميم موضوعه. وهذا يعني أن الوعي -الآن- قد استحال إلى «وعي ذاتي»، أو شعور بالذات.

٦٣- الوعي بالذات:

لقد استعرضنا -فيما سبق- مراحل الوعي المباشر، أو الوعي من حيث هو كذلك، فتحدثنا عن الوعي الحسي أو اليقين الحسي، ثم انتقلنا إلى الإدراك الحسيّ، وأخيرًا تعرضنا لدراسة «الفهم». والسمة المشتركة التي تبيَّنا بوضوح أنها تجمع بين هذه الأشكال الثلاثة للوعي، إنما هي نظرتها إلى الموضوع على أنه مستقل عن الذات. ولقد بَدَا لنا الموضوع -بادئ ذي بدء- وحدة حسية معزولة، ثم تكشَّف لنا بعد ذلك على صورة مركّب يجمع بين الكلي والفردي، ولم يلبث أن تبدي لنا في النهاية على شكل «كليّ خالص»، فاتخذ صورة «عالم من القوانين». وسنرى الآن أن ثمة تغيُّرًا جديدًا لابد من أن يحدث؛ فإن عالم الكليات الفائق للحس -وهو العالم الذي بقي- في مرحلة الفهم- مجرد «لا-ذات» لن يلبث أن يخضع لضرب من التحوّل، لكي يستحيل إلى «ذات» أو «ذاتية». صحيحٌ أن الوعي قد اعترف من ذي قبل بأن حقيقة العالم الحسيّ إنما تكمن في عالم الكليات الفائق للحسّ ولكننا سنراه الآن يخطو خطوة أخرى فيعترف بأن عالم الكليات نفسه ليس شيئًا آخر سوى ذاتيته الخاصة، وأنه حين يعي العالم الخارجي فهو لا يعي في الحقيقة سوى ذاته[1].

... لقد كان الوعي -حتى هذه اللحظة- يبحث عن موضوعه خارج ذاته، ولكنه الآن قد استطاع أن يتعرَّف على ذاته في هذا الموضوع، فلم يلبث «الوعي» أن

(1) Stace: "The Philosophy of Hegel," 1955, § 480. pp. 350-351.

استحال إلى «وعي بالذات». وهذا ما عبَّر عنه هيجل نفسه بقوله: «إن حقيقة الـوعي هي الوعي الذاتي أو الشعور بالذات... والملاحظ في الوجود أن كل وعي بموضـوع آخر إنما هو وعي بالذات. وأنا أعرف الموضوع باعتباره موضوعي الخاص، فأنا إذن أعرف ذاتي فيه»(1). ومعنى هذا -بعبارة أخرى- أن الوعي بالآخر قـد أصبح واعيًـا بالذات في الآخر، ما دام الوعي قد نجح في الوصول إلى ذاته من خلال موضوعه أو في صميم موضوعه، فأصبح على الحقيقة يقينًا بالذات، أو وعيًا بالـذات. ومـن هنـا فإن العالم ليس إلا المرآة الكبرى التي يكتشف فيها الوعي ذاته. وإذا كنا قد انتقلنا من «الشيء» إلى «القوة» ومن تفسير الموضوع بالموضوع إلى تفسير الموضوع بالفكر، فإننـا سننتقل الآن من الوعي إلى الوعي بالذات. وقد كان موضوع الوعي -على مـستوى اليقين الحسي- هو الـ «هذا» المحسوس، ثم أصبح -على مـستوى الإدراك الحـسي- هو «الشيء»، ولم يلبث أن أصبح -على مستوى الفهم- هو «القوة». وأما الآن -عـلى مستوى الوعي بالذات- فسيكون موضوع الوعي هو الحياة. وحين نصل إلى مفهوم الحياة، فإننا نجد -لأول مرة- أن الـذات لم تعـد تتميَّـز عـن الموضـوع. «... وهـذه اللانهائية البسيطة، أو الفكرة الشاملة المطلقة، لابد من أن تُعَدّ بمثابة الماهية البـسيطة للحياة، أعني أنها روح العالم، بل الدم الكلي الشامل الذي يسري في كـل شيء، دون أن يضطرب أو يتوقف في مَسراه، تحت تأثير أي فارق أو اختلاف، لأنه هـو نفـسه -بالأحرى- جميع الفروق أو كافة مظاهر الاختلاف، كما أنه في الوقـت نفـسه صـميم وجودها المنسوخ أو الملغيّ. وإنه ليحمل في ذاته نبضات حيَّة ولكنه لا يتحـرَّك، كـما أنه يهتز ويقشعر في أعماقه، ولكنْ دون أن يعاني أيّ قلـق». فـنحن هنـا بـإزاء الحيـاة الكلية التي هي -في نظر هيجل- بمثابة وحدة الذات في صميم الاخـتلاف المطلـق، وكأن «الآخر» نفسه قد أصبح هو «الـذات»، فلـم يعـد «الـوعي» -بالتـالي- سـوى «وعي ذاتي» أو «شعور بالذات».

---

(1) Hegel: "Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques," § 424, p. 241. (trad. franç. Par Gibelin.)

بيد أن هيجل لا يقتصر على القول بأن الوعي الذاتي هو عبارة عن «معرفة بالآخر» باعتبارها «معرفة بالذات»، بل هو يقرر أيضًا أن الوعي بالذات هو شيء أكثر من هذه المعرفة بالآخر، أو الطبيعة (إذا شئنا). وآية ذلك أن الوعي بالذات هو في جوهر «وعي عمليّ»، بمعنى أنه وعيٌ ينطوي على عملية تجاوز لهذه المعرفة بالآخر. وهنا يساير هيجل كلاً من «كانْت» و«فشته»، فيبين لنا أن الوعي الذاتي – على العكس من الوعي – هو «وعيٌ فعّال» لا يخلو من نشاط عمليّ. صحيحٌ أن هيجل سيتصوَّر هذا النشاط –بادئ ذي بدء– على صورة «رغبة» تتسم بطابع بدائي، ولكنه لن يلبث أن يقودنا إلى أرفع صور الوعي العمليّ، عن طريق إظهارنا على ضرورة معارضة هذا الوعي للعالم من جهة، ولذاته باعتباره موجودًا كائنًا في العالم من جهة أخرى. ويمضي هيجل بعد ذلك في تحليله الفنومنولوجي، لكي لا يلبث أن يظهرنا على أوجه النقص التي ينطوي عليها كل من الوعي النظري والوعي العملي، أو الوعي والوعي بالذات، وعندئذ نراه يلتمس في «العقل» مؤلفًا يحاول عن طريقه الجمع بين الوعي والوعي الذاتي، أو بين الوجود والفعل، آملاً من وراء ذلك الوصول إلى حل جديد للمشكلة البشرية.

٦٤– ونحن نلاحظ أن هيجل يقيم علاقة وثيقة بين «الحياة» من جهة، و«الوعي الذاتي» من جهة أخرى، لأنه يرى أن «الروح» ليست إلاّ انعكاسًا للحياة على الوعي أو المعرفة. وكان قد سبق لهيجل في أحد مؤلفات الشباب أن كتب يقول «إن المهمة التي تقع على عاتق الفلسفة هي تعقل الحياة الخالصة»، ولكنه لم يلبث أن استدرك قائلاً: «وليس هذا الوعي بالحياة الخالصة سوى الوعي الموجود لدى الإنسان عما هو كائنه»[1]. ومعنى هذا أن هيجل قد أقام ضربًا من التطابق –آنذاك– بين الحياة الخالصة من جهة، ووجود الإنسان من جهة أخرى. ولكننا نراه بعد ذلك يتجاوز هذا الحديث عن «الحياة الخالصة» التي تكاد تشبه الوحدة المجردة الخالية من

(1) Hegel: "Etudes théologiques de Jeunesse", éd Nohl, p. 302.

سائر التحديدات، لكي يحدثنا عن النشاط الحركي للحياة، بوصفها «قلقًا» لذاتٍ لا تتمتع بأي تطابق حقيقي مع نفسها، بل هي تفقد ذاتها لكي لا تلبث أن تهتدي إلى نفسها في ذلك «الآخر» الذي اغتربت فيه! وتبعًا لذلك فإن «الوجود» الذي تملكه «الحياة» لا يمكن أن يكون هو وجود «الجوهر» الثابت المستقر في ذاته، بل هو وجود «الذات» التي لا تكف عن الحركة، والاغتراب، والقلق... إلخ. ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحياة عند هيجل هي تلك الحركة التي تردّ «الآخر» إلى ذاتها، لكي لا تلبث أن تهتدي إلى ذاتها في ذلك «الآخر». وليست هذه الحركة سوى مجرد تعبير عما في الوجود نفسه من اختلاف، وتعارض، وتناقض، وكأن هيجل قد شاء أن يتابع الصوفي الألماني يعقوب بوهْمه في محاولته «إدراك الـ «لا» في الـ «نعم»، وإدراك الـ «نعم» في الـ«لا»»[1]! وإذا كان من شأن الموجودات المتناهية -فيما يقول هيجل- أن تضع ذاتها خارج الجوهر اللامتناهي أو الحقيقة الكلية، وكأنها هي نفسها اللامتناهي، أو كأنما هي تريد أن تطرد «الكل» الذي هو «الحياة» نفسها، فإن من شأن الحركة الجدلية للجوهر اللامتناهي أن تجيء فتضطر تلك الموجودات إلى سلب ذاتها وإلغاء فرديتها المتمايزة، وعندئذ نراها تلغي انفصالها، لكي لا تلبث أن تعود إلى وحدة الحياة الأصلية. وهيجل يصوّر لنا الحياة بصورة العملية التي ينفصل بمقتضاها الكائن الجزئي عن الكلّ، لكي لا يلبث أن يستحيل هو نفسه إلى طبيعة لا عضوية، وعندئذ نراه يستهلك ذاته، ويلغي وجوده اللاعضوي، لكي ينتهي في خاتمة المطاف إلى الموت. وليس الموت -في نظر هيجل- حدثًا خارجيًا يأتي من قبل الكون، وكأنه سلب غريب دخيل على الكائن، أو كأن العالم هو الذي يجيء فيقضي على الفردية الحية، بل الموت نابع من صميم الكائن الحي نفسه، ما دامت عملية الحياة ذاتها هي التي تضطر الكائن الحي إلى الوقوع تحت سطوة الموت، من أجل تحقيق نموه وصيرورته.

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel.," t. I., p. 143.

وقد عاد هيجل إلى هذا المعنى نفسه -مرة أخرى- في موسوعة العلوم الفلسفية، فراح يقول: «إننا نقول -على سبيل المثال- إن الإنسان فانٍ، وكأننا ننظر عندئذ إلى واقعة الموت باعتبارها حَدَثًا لا يرتكز إلا على الظروف الخارجية. ولو صحت هذه النظرة، لكان للإنسان خاصيَّتان محدّدتان منفصلتان، ألا وهما خاصية الحياة وخاصية الموت أو الفناء. وأما التفسير الحقيقيّ، فهو ذلك الذي يرى أن الحياة من حيث هي كذلك تحمل في طياتها جرثومة الموت، وأن المتناهي بصفة عامة هو في ذاته متناقض، وأنه بالتالي ينسخ ذاته بذاته»[1]. وكان قد سبق لهيجل -في مرحلة متقدمة من مراحل تفكيره الفلسفي- أن ربط فكرة الحياة بفكرة الموت (من حيث هو آخر)، فقال: «إن الطفل يجد في أبويه ذلك «الآخر» الذي لابد له من إلغائه حتى يحيا، بحيث إن نمو الطفل نفسه ليكاد يكون بمثابة موت للأبوين! ومن جهة أخرى، فإن ما يمنحه الوالدان للطفل، إنما يفقدانه بالضرورة، وكأنهما يموتان في شخصه»[2]! ومعنى هذا أن انبثاق الفردية أو ظهورها وجهًا لوجه أمام «الكل»، لابدَّ من أن يُفضي إلى «سلبها» الخاص، وعودتها بالتالي إلى الوحدة. وإذا كان نمو الطفل إنما يعني موت الأبوين، فذلك لأن ظهور فرديات جديدة لابد من أن يقترن بعودة الفرديات القديمة إلى الوحدة الأصلية. وليست الحياة في صميمها سوى هذه الدورة الشاملة في صورتها الكلية، أو صيرورتها اللانهائية. وهذا يعني أن الحياة تمثّل كُلاً واحدًا لا يكف عن النمو، والترقي، والانحلال، ولكنه لا يكف في الوقت نفسه عن استيعاب كل مظاهر التفكك، والتحوّل، والانحلال، في صميم ذاته، محتفظًا بوحدته الأصلية البسيطة في صميم تلك الحركة الكلية الشاملة[3].

ومهما يكن من شيء، فإن مرحلة الوعي بالذات -في نظر هيجل- هي مرحلة

---

(1) Hegel: "Encyclopédie des Sciences Philosophiques," addition au § 81.
(2) Cf. Hegel: "Realphilosophie," éd. Hoffmeister, W., XIX., p. 221 (cite par Hyppolite, note sur la preface de la "Phénoménologie de l'Esprit," t. I., p. 26).
(3) Hyppoite: "Genèse et Structure, etc." p. 149.

الحياة الواعية التي يتعرف فيها الوعي على ذاته، ويهتدي إلى حقيقته. وبعد أن كان الوعي -حتى هذه اللحظة- يظن أنه في حوار مع «موضوع خارجي»، أو طبيعة مجهولة، نجد أنه قد أصبح يعرف الآن أنه ليس بصدد حقيقة أخرى سوى ذاته، ما دام التطابق قد تحقق بين المعرفة وموضوعها. وهنا يظهر التشابه واضحًا بين حركة الوعي وحركة الحياة، فإن الحياة نفسها هي انتقال مستمر يتحول بمقتضاه «المتناهي» إلى «لامتناه»، و«اللامتناهي» إلى «متناه». وما يشيع الحياة في الوعي الذاتي إنما هو تلك الحركة المستمرة التي تفرضها عليه طبيعة مهمته اللامتناهية. وإذا كان قد تحققنا من أن الوعي الذاتي هو «وعي عملي»، فذلك لأننا قد أدركنا أن هذا الوعي مستغرق بتمامه في صميم نشاطه، فهو لا يكفّ عن السعي نحو امتلاك «الحقيقة الكلية» للطبيعة اللاعضوية، عاملاً باستمرار على تملكها والاستحواذ عليها. والواقع أن العالم الحسيّ لا يوجد فقط باعتباره ذلك «الآخر» الذي يباين «الوعي» ويعارضه، بل هو يوجد أيضًا باعتباره «موضوعًا» لرغبته، وبالتالي فإنه لابد «للوعي» من العمل على تمثّله. والعالم الحسيّ -فيما يقول هيجل- كل عضوي، أو نظام حيّ، يولّد من تلقاء ذاته سائر أجزائه، ويعمد إلى التكثّر (أو التعدُّد) دون أن يفقد وحدته الأصلية. وهذه العلاقة الحية التي تجمع بين المتناهي واللامتناهي توجد «في ذاتها» فقط حين توجد في صيرورة الحياة، ولكنها توجد «لذاتها» حين توجد في الإنسان، لأن الحياة -عندئذ- تستحيل إلى حياة روحية. وإذن فإنه ليس من شأن الحياة أن تتحقق بكل امتلائها، اللهم إلا حين يتوافر لها الوعي الحقيقيّ بكليتها الخاصّة، أي حين يقوم ذلك «الوعي الذاتي» الذي ستمثل الحياة في عينيه «كُلاً حيًا»[1].

٦٥- بيد أن وحدة الحياة -فيما يقول هيجل- لابد من أن تخضع لضرب من الكثرة، فتنقسم إلى أفراد متعدّدين، وتعبّر عن ذاتها من خلال الوعي الذاتي لهؤلاء الأفراد، بعد أن كانت تبدو -بادئ ذي بدء- وكأنها خارجة تمامًا عن الوجود

(1) Garaudy: "Le Pensée de Hegel," p. 50.

الخاص لكل فرد جزئي. والواقع أن الفرد لا «يوجد» إلاَّ لأن الوحدة الأصلية للحياة الكلية قد تجزأت وتفككت، فأصبح هو بمثابة «جزء»، بينما أصبح باقي الموجودات بمثابة «جزء آخر»، ولكنه في الوقت نفسه لا «يوجد» إلاَّ لأنه جزء متمايز لا يختلط بغيره، ولا يفصله شيء عن غيره! ومعنى هذا أن «المتناهي» -كما سبق لنا القول- لا يمكن أن ينفصل بأي حال من الأحوال عن «اللامتناهي». وإذا كان «الوعي بالذات» هو أكبر دليل على حضرة «اللامتناهي»، فذلك لأن «الوعي بالذات» هو في صميمه حركة يتجاوز بمقتضاها «المتناهي» ذاته، آملاً من وراء ذلك ألا يبقى على ما هو عليه، وكأن «اللامتناهي» هو مجرد «قلق» يعتور «المتناهي» فيدفع به إلى العلوّ على ذاته! وليست «اللانهائية» -أو «الحياة الكلية»- في نظر هيجل سوى اتصال الكل بالأجزاء، وانفصاله عنها في آن واحد[1]!

وإذن فإن الحياة -في وحدتها وشمولها- تعلو على الفرد، كما أن الفرد -بدوره- لا يعبّر عن حضرة الحياة في ذاته اللهمّ إلاَّ بالعلوّ على ذاته، والعمل على سلب ذاته. وليست الحياة نفسها سوى الموت، كما أن سلب الموت إنما هو وحده الذي يخلع على الحياة حياتها! ولهذا يقرر بعض المفسّرين أن هذه الوحدة الباطنية التي تجمع بين الحياة والموت هي لُباب الفكر الهيجلي[1]. صحيحٌ أن الموت قد يبدو مجرد سلب للفرديات والأنواع الحية، وكأنه -بالقياس إلى تلك الموجودات- مجرد قدرة مجهولة غريبة عنها أو دخيلة عليها تمامًا، ولكنه لا يكون كذلك إلاَّ بالنسبة إلى «النوع» الذي لم يصل بعد إلى رتبة الوعي الذاتي أو معرفة الذات. وهذا هو السبب في أن «العدم لا يوجد بما هو كذلك» في الحياة الخالصة، أو في الحياة التي لم تصل بعد إلى رتبة «الروح». ومعنى هذا أن كل ما عدا «الذات» التي تتمتع بالوعي الذاتي، هو مما لا يصحّ أن يعد «كائنًا» أو «موجودًا»، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وأما الموجود

---

(1) Cf. Hegel: "System fragment," Nohl, (Ecrits de 1800) p. 346.
(1) Garaudy: "Dieu est Mort; Etude aur Hegel.," 1962., p. 222.

الحقيقيّ فهو ذلك «الموجود لذاته» الذي يلغي ذاته، ويستبقي ذاته في صميم عملية إلغائه لذاته[1]!

وحين يتحدث هيجل عن «المطلق» نفسه، فإنه يقول عنه إنه الحياة، بل الحياة في أكمل صورة من صورها، أعني حياة الروح؛ ومن ثمّ فإنه يقرر أن «المطلق» يحمل في ذاته الموت، أو على الأصح يحمل موته الخاصّ! وهيجل يستعير من لوثر عبارة «الإله الذي يموت»، لكي يقول لنا إن هذه القضية اللاهوتية تعبّر عن حقيقة من أعمق الحقائق الفلسفية، ألا وهي حقيقة «السلب» الباطن في صميم «المطلق» نفسه، وكأن «اللامتناهي» لا يحقق ذاته إلا بمقتضى تلك الحركة الدائبة التي لا يكفّ فيها عن هدم «المتناهي». وبعبارة أخرى يقرر هيجل أن الله لا يستطيع أن يصبح إلهًا - بمعنى الكلمة- اللهم إلاَّ إذا جعل من نفسه إنسانًا، وعرف الموت كالإنسان سواء بسواء! ومن هنا فإن الله -في نظر هيجل- لا ينفصل مطلقًا عن العالم، كما أنه لا يتمايز قط عن حياة العالم.

وهكذا نرى أن «الوعي الذاتي» هو الحقيقة الكبرى التي تعبّر عن تأمل الحياة لذاتها، وانعكاسها على ذاتها، في صميم وحدتها وشمولها. وهنا يبدو «الجوهر» - لأول مرة في فنومنولوجيا الروح- على صورة «ذات».

٦٦- ولنتوقف الآن عند هذه العلاقة الجدلية التي تجمع بين الوعي الذاتي والحياة، حتى نرى كيف أن الوعي الذاتي -عند هيجل- إنما هو مجرد سعي مستمر من أجل العمل على امتلاك الحياة في كليتها الشاملة. وهنا نجد أنه لابدّ للوعي الذاتي من أن يتجلى على صورة رغبة نهمة عارمة هيهات لأيّ موضوع خارجي أن يحقق لها الإشباع التام. وحين يتحدث هيجل عن «الرغبة» فإنه يعني بها تلك الحركة التي يقوم بها الوعي حين يحاول الاستيلاء على الموضوع، فلا يلبث أن يعمد إلى نفيه

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel.," I., p. 150.

وإنكاره، وكأنه يريد أن يسلب عن الموضوع طابعه الخارجي، لكي يجعل منه مجرد أداة أو واسطة في خدمته هو»[1]. والواقع أن الرغبة تفترض منذ البداية أن للعالم طابعًا ظاهريًّا يجعل منه مجرد وسيلة تصطنعها «الذات» لتحقيق مآربها الشخصية. وتبعًا لذلك فإن ما يرغب فيه الوعي عندما يلتمس الموضوع الحسيّ ليس هو الموضوع الحسيّ نفسه، بل هو ذاته، أو على الأصح وحدته الذاتية الخاصة. وليس بدعًا أن يستمر الوعي في رغباته المتوالية، منتقلاً من لحظة إلى أخرى، ومن موضوع إلى آخر، عَبْر تطوره الحيوي المستمر، دون أن يجد سبيلاً إلى إشباع نهمه الأصليّ. وإذا كانت الذات لا تكاد تجد في أي موضوع من الموضوعات ما يحقق لها الإشباع الحقيقي، فذلك لأنها بمجرد ما تحقق رغبتها عن طريق موضوع ما من الموضوعات، فإن هذا الإشباع نفسه لا يلبث أن يولّد لديها رغبة جديدة وهلمَّ جرًّا، دون أن تكون ثمة نهاية لهذه السلسلة اللامحدودة من الرغبات. والحق أن ما ينشده الوعي الذاتي من وراء هذه السلسلة المستمرة من المساعي الدائبة، إنما هو ذاته، لا الموضوع الحسيّ، فهو يهدف في النهاية إلى تحقيق وحداته الذاتية مع نفسه. وهذا ما يعبّر عنه هيجل بقوله: «إن الوعي بالذات رغبة، ولكنَّ ما يرغب فيه هذا الوعي الذاتي -دون أن يعرفه بَعْدُ بطريقة واضحة صريحة- إنما هو ذاته، أعني رغبته الخاصة نفسها. وهذا هو السبب في أنه لن يستطيع بلوغ ذاته، اللهمَّ إلا إذا التقى برغبته أخرى، أو بوعي ذاتي آخر»[2].

ولو أننا تتبعنا الجدل الغائي الذي تنطوي عليه «الفنومنولوجيا» في هذه المرحلة من مراحل تطور الوعي، لوجدنا أن «الرغبة» هنا -باعتبارها الماهية الحقيقية للوعي الذاتي -تتجه أولاً نحو موضوعات العالم، لكي لا تلبث بعد ذلك أن تتجه نحو «الحياة» بوصفها موضوعًا قريبًا منها أثيرًا لديها، حتى تنتهي في خاتمة المطاف إلى

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," t. I., p. 147.
(2) Ibid, pp. 152-153.

وعي ذاتي آخر يحقق لها ما ترغب فيه من نزوع حقيقي نحو «الآخر». ومعنى هذا أنه هيهات للذات أن تحقق لنفسها أي إشباع حقيقي، اللهم إلا إذا التقت بذلك «الموضوع» الذي تتعرف فيه على نفسها من جهة، وتلقي لديه ضربًا من الاستجابة الذاتية من جهة أخرى. وهذا «الموضوع» الذي لا يمكن أن يكون إلاَّ «ذاتًا» أخرى، أو «وَعْيًا ذاتيًا» آخر، هو الذي يجيء فيعترف بالذات، أو الوعي الذاتي، ويجلب لها (أوْ- له) ضربًا من الإقرار أو التصديق أو الشهادة الذاتية. ولو كان لنا أن نصطنع لغة هيجل، لكان في وسعنا أن نقول إن الرغبة لا تستطيع في خاتمة المطاف أن ترغب في شيء آخر سوى ذاتها، فهي لابد من أن تتخذ من الرغبة الأخرى، موضوعًا لها، وهي لابد من أن تتطلّب من تلك الرغبة الأخرى أن تعترف بها. وهذا هو ما يعنيه هيجل حين يقول: «إن الوعي الذاتي لا يحقق لنفسه الإشباع الحقيقي إلاَّ من خلال وعي ذاتي آخر»[1]. وكما لاحظنا من قبل أن القوة لا يمكن أن تكون قوة -بمعنى الكلمة- في فراغ تام، أو عزلة مطلقة، بل من خلال عملية مواجهة لقوة أخرى، فسنرى هنا أيضًا أن أي وعي لا يمكن أن يكون وعيًا بذاته إلاَّ بالقياس إلى وعي آخر، صحيحٌ أن «الرغبة» -بادئ ذي بدء- لا تتجه نحو «الآخر» باعتباره «إنسانًا»، بل باعتباره مجرد «موضوع»، ومن ثم فإنها تسعى نحو سلبه، وتعمل على تملكه، ولكن هذه الرغبة البسيطة التي لا تفرق في البداية بين «ذات» و«موضوع»، لا تلبث أن تستحيل إلى رغبة إنسانية تريد أن تفرض ذاتها على ذات أخرى، وتسعى إلى انتزاع إقرار أو اعتراف من جانب تلك «الذات الأخرى» بما لها من شرعية أو صبغة ذاتية[2] وليس هذا الإقرار أو الاعتراف صورة من صور المعرفة، بل هو صورة من صور الفِعْل، أو هو على الأصح فعل عرفاني، ومعرفة عملية في آن واحد. وبيت القصيد هنا أن هيجل يبرز أهمية «العلاقة» في هذا العالم البشري الذي لابد فيه لكل وعي ذاتي من أن يوجد ويتحدَّد «بالقياس إلى» وعي ذاتي آخر.

---

(1) Ibid., p. 153.

(وارجع أيضًا إلى كتاب جارودي المشار إليه: «فلسفة هيجل»، ١٩٦٦، ص٥١).

(2) Kojève: "Introduction à la Lecture de Hegel.," Gallimard, 1947, p. 52.

وليس من شك في أن هيجل حين انطلق في دراسته للوعي الذاتي من «الرغبة» فإنه كان يريد بذلك تأكيد حقيقة هامة، ألا وهي أن الشعور بالذات -عند الإنسان- لابد من أن يتخذ طابعًا فعليًا. ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: إن الجوع نفسه بوصفه رغبة في تناول الطعام لابد من أن يتخذ طابع الرغبة وآية ذلك أن الرغبة في الطعام لا تعني الاقتصار على تأمُّله أو رؤيته، بل هي تعني إلغاءه أو محوه، باعتباره شيئًا «مُعْطىً»، قائمًا بذاته، لا علاقة له بي، من أجل العمل على إحالته إلى ذاتي، واستيعابه، وتمثّله. فليس في وسع الإنسان أن يصل إلى مرحلة الوعي الذاتي عن طريق النظر الصرف أو بالتالي المجرد، بل هو يشرع في الشعور بذاته عن طريق العمل والنشاط. و«الرغبة» هي نقطة انطلاق تلك «الذات العاملة» التي تمحو الوجود المعطى، وتأخذ على عاتقها تغيير الواقع، بفعل ما لديها من نشاط إبداعي.

وقد لاحظ بعض المفسّرين -وعلى رأسهم جارودي- أن هيجل هنا قد تصوّر العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة (أو الوحدة القائمة بينهما)، لا على أنها «واقعة» أو مُعْطىً من المعطيات، بل على أنها «عمل» أو مظهر من مظاهر النشاط. وإذا كانت هذه «الوحدة» تتخذ عند هيجل -بادئ ذي بدء- طابع الشيء، المراد أو المرغوب فيه، إلا أنها لابد من أن تتحقق -في خاتمة المطاف- بعد جهد شاق وعمل متواصل، حين يكون الإنسان قد نجح في استئناس الطبيعة، وإحالتها -على حد تعبير ماركس- إلى «جسم لا عضوي» يملكه هو نفسه! ومن جهة أخرى، فقد فطن هيجل أيضًا إلى أن العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة لابد من أن تمرّ عبر العلاقات المتبادلة القائمة بين البشر أنفسهم. فليس في استطاعة الإنسان أن يشبع حاجاته إلاَّ على نحو اجتماعيّ. وهذا ما عبَّر عنه هيجل نفسه بلغته المثالية حين كتب يقول: «إن الوعي الذاتي لا يحقق لنفسه الإشباع الحقيقي اللهمَّ إلاَّ من خلال اعتراف وعي ذاتي آخر به»(1).

---

(1) Garaudy: "Die nest Mort; Etude sur Hegel.," P.U.F., p. 224.

ومهما يكن من شيء، فإن الوعي الذاتي لا يمكن أن يحقق لنفسه الإشباع الحقيقي على المستوى الطبيعيّ أو الحيواني الصرف، لأنه هيهات للإنسان أن يكون إنسانًا إلاَّ في عالم إنسانيّ! وإذن فلابد للوعي الذاتي من أن يتخطى ذلك العالم الحيواني الصرف الذي تكون فيه كل رغبة الموجود منحصرة في المحافظة على حياته أو الاستمرار على قيد البقاء، لكي يمتدّ إلى ذلك العالم الإنساني الاجتماعي الذي لابد فيه لكل وعي ذاتي من العمل على انتزاع إقرار (أو اعتراف) الوعي الذاتي الآخر به، مع إقراره (أو اعترافه) هو نفسه بها لهذا (الآخر) من «وعي ذاتي». ولا شك أن هذا «الإقرار» أو «الاعتراف» المتبادل، إنما هو الدليل القاطع على أو وجود الوعي الذاتي لا يمكن أن يتحقق على المستوى الطبيعي أو الحيواني الصرف، بل هو لابد من أن يتحقق على المستوى الإنساني أو «الروحي»...

٦٧- ولنحاول الآن أن نتبيَّن على أي نحو استطاع هيجل أن يضع مشكلة العلاقة بين الذوات، لنرى كيف يواجه «الوعي الذاتي» -في صميم وحدته النفسية- ذلك الوعي الذاتي الآخر الذي لابدَّ له من الحصول على شهادته أو إقراره. وهنا يقرر هيجل أن «الازدواج» هو بالضرورة شريعة كل «وعي ذاتي»، فإنه لابدّ لكل «وعي ذاتي» من أن يدرك ذاته في وجه ذلك «الآخر» الذي هو متصل به ومنفصل عنه في آن واحد! ومعنى هذا أننا هنا بإزاء «وحدة» تفترض «الاختلاف»، ولا تقوم إلاَّ على «التباين»، ما دامت «الذات» لا توجد إلاَّ حين توجد «من أجل الآخر»، وما دام الآخر لا يوجد إلاَّ حين يوجد «من أجل الأنا»! وهيجل يهتم بالبحث في قانون ترقي هذا الوعي، فنراه يحرص على دراسة الطريقة التي يتم على نحوها تغلّب الوعي على التعارض الجديد الناجم عن هذا الازدواج. والواقع أن هيجل كان قد تصوّر - في إحدى مراحل تطوره- إمكان التغلب على هذا التعارض (بين الذوات) عن طريق «الحب»، فذهب في شبابه إلى أن «الحب» هو تلك المعجزة التي تحيل الاثنين إلى واحد، دون أن تقضي مع ذلك على الازدواج أو الثنائية. وكانت حجته في ذلك أن

الحب يعلو بطبيعته على مقولات الموضوعية، ويحقق بالفعل ماهية الحياة عن طريق استبقائه للاختلاف داخل الوحدة. ولكننا نراه -في الفنومنولوجيا- يختار طريقًا آخر، وكأنه قد فطن إلى أن «الحب» يغفل الطابع المأساوي للانفصال، ولا يعبّر عن العنصر السلبيّ الكامن في صميم العلاقة الجدلية القائمة بين الذوات(1). من هنا فإننا نجده يقرر أن الظفر. بوحدة الحياة لا يمكن أن يتحقق إلاَّ من خلال التمزق، والانفصال، والصراع. ومعنى هذا أنه لابد لكل وعي من أن يقف من الوعي الآخر موقف المواجهة، والتحدي، والصراع، ما دام من شأن كل وعي أن يكون من «الآخر» بمثابة القوة التي تقاومه، والحدّ الذي يعارضه. وإذن فنحن هنا بإزاء ضرب خاص من التبادل؛ لأنه تبادل يحمل معاني الصراع الأليم، وكأن من شأن كل «موجود لذاته» -في نقائه الأصليّ- أن يتطلّب محو «الآخر»، إن لم نقل القضاء تمامًا على كل «غيرية» (بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة) Altérité.

والحق أنه إذا كان ثمة خاصية تميّز الإنسان عن الحيوان، فتلك هي أنه لا يصدر في كل سلوكه عن باعث واحد ألا وهو المحافظة على بقائه، بل إن في وِسْعه تقبل التضحية بحياته من أجل العمل على صيانة معناها، والمحافظة على امتلاء وجودها. ولن يكون في وسع الإنسان أن يكون إنسانًا حقًا، اللهمَّ إلا إذا جاءت «القيمة» التي يوجّه نحوها «رغبته»، مغايرة لتلك التي يوجّه نحوها الحيوان «رغبته». وعلى حين أن القيمة العليا -بالنسبة إلى الحيوان- إنما هي المحافظة على حياته الحيوانية، نجد أن القيمة العليا -بالنسبة إلى الإنسان- إنما هي المخاطرة بحياته في سبيل العمل على تحقيق رغبته الإنسانية (غير الحيوية). ومن هنا فإن الإنسان لا يصبح إنسانًا إلا حين يخاطر بحياته في سبيل إشباع رغبته الإنسانية، وهي الرغبة التي لابد من أن تنصب على رغبته أخرى من نوعها، أعني على رغبة إنسانية أخرى(2). وهيجل يستعير هنا

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel.,"I., p. 152.
(2) Kojève: "Introduction à la lecture de Hegel.," 1947 p. 14.

من الإنجيل قول المسيح: «إن من يريد أن ينقذ حياته، يضيّعها»، وكأنه يريد أن يقول لنا إن الذي يأخذ على عاتقه المخاطرة بحياته، هو وحده الذي يملك القدرة على البقاء، وهو وحده الذي يضمن لذاته الخلاص أو النجاة. ولا غرو، فإن السبيل الأوحد للمحافظة على الحرية، والعمل على صيانة استقلالنا الذاتي، إنما هو سبيل التعالي على الحياة الحيوانية الصرفة، من أجل المخاطرة بحياتنا نفسها على درب القيم الروحية أو الحقيقة الإنسانية[1].

٦٨- جدل العبد والسيّد:

قلنا إنه لابد للمرء -في رأي هيجل- من أن يخاطر بحياته، لأنه عندئذ - وعندئذ فقط- يستبقي حريته، ويصون كرامته، مُثْبِتًا لنفسه -وللآخرين- أن ماهية وعيه بذاته ليست هي الوجود المحض أو الحياة الحيوانية الصرفة، بل هي الوجود التاريخي الجدليّ، أو هي الحياة الإنسانية الصحيحة. والحق أن الوجود البشري -في صميمه- وجودٌ اجتماعيّ، كما أن التاريخ البشري هو تاريخ الرغبات المرغوب فيها، وبالتالي فهو تاريخ الصراع الدامي الأليم من أجل انتزاع اعتراف الآخرين بحرية الذات، واستقلالها. ولكن هذا الصراع البشري الذي يتحدث عنه هيجل ليس من قبيل الحروب الحيوانية التي يكتفي فيها المحاربون باصطياد رءوس الآخرين، بل هو صراع من أجل إثبات الذات والحصول على اعتراف الآخر بالأنا، دون أن يكون في وسع «الأنا» أن تنكر حق «الآخر» في البقاء، لأنها لو فعلت ذلك لما استطاعت أن تظفر منه بالإقرار المنشود أو الاعتراف المطلوب[2]. فالصراع البشرى هو صراع يقوم به طرفان يريد كلٌ منهما أن يثبت ذاته ويؤكدها، باعتبارها فوق مستوى الحياة الحيوانية الصرفة، والوجود التجريبي الطبيعيّ، ومن ثم فإنه يضع حياته نفسها موضع الخطر، آخذًا على عاتقه مواجهة الموت! ولكننا لن نلبث أن نجد أنفسنا مرة

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," vol. I., pp. 158-159.
(2) Royce: "Lectures on Modern Idealism," New-Haven, 1934, p. 178.

أخرى بإزاء ضرب من الانقسام أو الازدواج؛ لأن «الوعي بالذات» سوف يواجه هذا الموقف الحيوي على نحوين مختلفين: وآية ذلك أن أحد الطرفين سوف يمضي بعملية الصراع حتى نهاية الشوط، أعني لدرجة المخاطرة ومواجهة الموت، مؤكدًا بذلك وعيه الخالص بذاته، بينما نجد أن الطرف الآخر سوف يخشى الموت ويجزع من الخطر، وبالتالي فإنه لن يخاطر بحياته في سبيل الحصول على اعتراف الآخر به. وهذا ما عبر عنه هيجل بقوله: «إننا هنا بإزاء وعي قد استشعر القلق، لا بصدد هذا الأمر أو ذاك، ولا في هذه اللحظة أو تلك، بل هو قد استشعره بصدد صميم ماهيته بتمامها، ما دام قد عانى الخوف من الموت، والموت هو السيّد المطلق. ولا شك أن هذا الوعي، حين استشعر القلق، فإنه لابدّ من أن يكون قد انحلّ في قرارة نفسه، ولابد من أن يكون قد ارتعد في أعماق ذاته، وبالتالي فإن كل ما هو ثابت في صميم وجوده لابد من أن يكون قد تعرَّض لهزات عنيفة»(1). فنحن هنا بإزاء موقفين مختلفين: موقف السيد (أعني موقف الوعي الخالص بالذات)، وموقف العبد (أعني موقف الوعي الذي رفض المخاطرة بحياته في سبيل إشباع رغبته في انتزاع اعتراف الآخر به). وعلى حين أن السيد قد خاطر بحياته، ومضى في عملية الصراع حتى النهاية فاستطاع أن يظفر باعتراف الوعي الآخر به، نجد أن العبد قد رفض المخاطرة، وتخلَّى عن رغبته، ومن ثم فإنه قد اقتصر على إشباع رغبة الآخر، وبذلك اعترف بالآخر دون أن يلقى منه أيَّ اعتراف! ومعنى هذا أن العبد قد اعترف للسيد بأنه «الوعي بذاته»، بينما بقي هو نفسه (أي العبد) متعلقًا بأهداب الحياة، من حيث هي كذلك، فأصبح متوقِّفًا في وجوده على كل من «السيد» من جهة، و«الطبيعة» (أو الأشياء) من جهة أخرى. ومن هنا فإن العبد هو ذلك الموجود الذي بقي أسيرًا للطبيعة، دون أن ينجح في التحرر منها خلال عملية الصراع. وليس في وسعنا أن نتحدث عن الإنسان بصفة عامة، بل لابد لنا من أن نتحدث دائمًا عن سيد وعبد، ما

---

(1) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit.," vol., I., La Peur, p. 164.

دامت الحقيقة المباشرة -فيما يرى هيجل- لابد من أن تنطوي بالضرورة على عنصر سيادة وعنصر عبودية، أو موجودات مستقلة وأخرى مفتقرة. وهيجل يمضي إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن التاريخ البشري بأسره هو تاريخ التفاعل الذي يتم بين السيادة والعبودية، وكأنَّ الجدل التاريخي كله ليس إلا مجرد جدل السيد والعبد[1].

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى موقف كل من السيد والعبد، لوجدنا أن الأول منهما يمثل الوعي الحر المستقل الذي يرى في «الوجود من أجل الذات» الحقيقة الأساسية الجوهرية، في حين أن الثاني منهما يمثل الوعي المفتقر المُستعبَد الذي ينحصر كل وجوده في الحياة الحيوانية أو «الوجود من أجل الآخر». ومعنى هذا أن العبد هو الخَصْم المهزوم الذي يَمْضِي حتى نهاية الشوط في عملية المخاطرة بالحياة، فلم يستطع أن يعتنق مبدأ السادة الذي يقضي بالنصْر أو الموت، ولم يلبث أن وجد نفسه -في خاتمة المطاف- عبدًا ذليلاً قد تقبل الحياة التي تفضّل بها عليه الآخر، فأصبح معتمدًا عليه مفتقرًا إليه. ولا شك أن السيد الذي استطاع أن يفرض نفسه على العبد، وأن ينتزع منه الاعتراف له بالسيادة، لن يلبث عندئذ أن يجد نفسه بإزاء «موضوع» يستخدمه ويستغله كما لو كان جسده الخاص؛ وما هذا «الموضوع» سوى «العبد» نفسه، الذي سيكون هو الأداة الفعّالة في يد «السيد» من أجل العمل على التغيير من صفحة الطبيعة. ومعنى هذا أن السيد لن تكون له علاقات بالطبيعة، اللهمَّ إلاَّ من خلال «العبد» أو عن طريق النشاط الذي يضطلع به العبد. وإذن فإن «السيد» قد فقد كل علاقة إنسانية بالطبيعة؛ إذ لم يعد يفرض عليها -عن طريق العمل- أية صورة تكون كفيلة بإشباع حاجاته، ومن ثم فإنه لم يَعُدْ أمامه سوى أن يستمتع بالطبيعة، دون أن يقوى على تعديلها أو التغيير منها، مثله في ذلك كمثل الحيوان نفسه سواء بسواء. وهذا هو السبب في أن ترقى وعي السيد لابد من أن يتعرض لخطر التوقف[2].

(1) Kojève: "Introduction à la lecture de Hegel," Gallimard, pp. 15-16.
(2) Garaudy: "Le Pensée de Hegel," p. 55.

ولما كان «العبد» هو الذي يضطلع بكل الجهد اللازم لتغيير الطبيعة، فإنه لن يكون في وسع «السيد» سوى الاقتصار على الاستمتاع بالشيء (أو الموضوع) الذي أعدَّه له العبد، وكأن كل مهمة السيد هي «نفي» الموضوع، وتحطيمه، واستهلاكه! وعندئذ لا تكون حرية السيد بإزاء الطبيعة سوى مجرد ثمرة أو نتيجة للجهد الذي يقوم به العبد، بعد أن كان تحرره من الطبيعة -بادئ ذي بدء- نتيجة أو ثمرة لمخاطرته بحياته في سبيل الحرية والكرامة الإنسانية، دون التوقف عند أي اعتبار طبيعي صرف! والحق أن العبد حين يصطدم بالموضوع أو الشيء، فإنه يكتشف عندئذ طبيعته أو بناءه، بحيث إن «عمله» ليصبح هنا بمثابة المصدر الحقيقي لكل علم أو معرفة. وهذا الكشف الطويل الأليم لقوانين الطبيعة وأسرارها المعقدة، هو الذي سيسمح للوعي باكتشاف ذاته والتعرُّف على نفسه. فالعمل هو السبيل الأوحد إلى التحرر الحقيقي؛ لأنه هو الذي يسمح للإنسان بالتحكم في الطبيعة، وإعادة تشكيلها، وفرض الطابع البشري عليها. ومعنى هذا أن «العمل» هو الذي ينتقل «بالذات» إلى دائرة «الموضوع»، وهو الذي يخلع في الوقت نفسه على «الموضوع» طابع «الذات» بمعنى أنه «يطبّع» الإنسان من جهة، و«يستأنس» الطبيعة من جهة أخرى[1].

وإذا كان صراع البشر فيما بينهم قد عمل على ظهور مبدأي السيادة والعبودية، فإن حركة الصراع الجدلي التاريخي لن تلبث أن تطيح بمبدأي السيادة والعبودية، أو هي لن تلبث أن تقلب الأوضاع رأسًا على عقب، لكي تتأدّى بنا إلى «تحرّر العبيد». وآية ذلك أن السيادة الحقيقية في تاريخ البشر سوف تكون رهنًا بجهد العبد، لا بوعي السيد الذي اقتصر على المخاطرة بحياته، ثم لم يلبث أن استبعد تمامًا «وساطة» الوجود الحيوي أو الطبيعي. وهكذا بقي وعي العبد مجرد تحصيل حاصل (أنا=أنا)، وكأنه لم يستطع أن يتجاوز مرحلة الوعي الذاتي المجرد المباشر، بينما نجح العبد في

(1) Garaudy: "Le Pensée de Hegel," p. 55.

التعبير عن «الوساطة» الضرورية لكل وعي ذاتي، فكانت هذه «الوساطة» نفسها أول خطوة له على سبيل «التحرُّر».[1]

٦٩- صحيحٌ أن «السيد» قد نجح في الحصول على اعتراف «العبد» له بالسيادة، وإقراره له بالحرية والكرامة، ولكنه هو نفسه لم يعترف للعبد بأية حرية، ولم يقرَّ له بأية كرامة إنسانية، ومن ثم فقد أصبح «استقلاله الذاتي» حقيقة يعترف له بها وعي هو نفسه مفتقر إلى كل «استقلال ذاتي»! ومعنى هذا أن «الاعتراف» الذي ظفر به «السيد» هو مجرد اعترافٍ فارغ ليس له أدنى قيمة؛ لأنه اعترافٌ قد صدر عن «حيوان» أو مجرد «شيء»، ما دام «العبد» لا يكاد يزيد في عيني «السيد» عن كونه مجرد «موجود طبيعيّ»! ومن هنا فإن «رغبة» السيد التي كان يريد لها في البداية أن تنصب على «رغبة» أخرى، لكي تكفل له الإشباع الحقيقي، قد قادته في خاتمة المطاف إلى مجرد «شيء»، لا إلى «رغبة» إنسانية بمعنى الكلمة. وإذن فإن «السيد» لابُدّ من أن يجد نفسه في مأزق، لأنه قد سلك طريقًا مسدودًا لا يفضي إلى شيء! وآية ذلك أن كل العناء الذي بذله في سبيل الوصول إلى مرتبة «السيادة»، وكل الصراع الذي قام به من أجل الظفر «بالاستقلال الذاتي»، لم يؤدّيا به في خاتمة المطاف إلى «الاعتراف» الحقيقي الذي كان يطمع فيه! وليس نوعًا -بعد هذا كله- ألاَّ يتحقق «للسيد» ذلك الإشباع الذي كان يرجوه، بينما يبدو «العبد» وكأنه قد نجح في السير على طريق الإشباع الحقيقي، لأنه لن يلبث (عن طريق العمل) أن يكفل لنفسه التحرُّر، لاغيًا بذلك عبوديته[2]!

والواقع أنه إذا كانت «السيادة» العاطلة هي بمثابة «مأزق» لا مخرج منه، فإن «العبودية» العاملة هي -على العكس من ذلك تمامًا- مصدر كل تقدم بشري، ومَنْبَع كل تطور تاريخي، ولا يكاد يصلح لأي شيء في المجتمع. وآية ذلك أن السيد لا يحقق شيئًا في التاريخ، ولا يكاد يصلح لأي شيء في المجتمع، بينما يقوم وعي العبد

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure, etc.," p. 165.
(2) Cf. Kojève: "Introduction à la lecture de Hegel.," pp. 25 & 55.

بتوجيه مجرى التاريخ، والعمل على تغيير الحياة الاجتماعية. ولما كان «العبد» غير راض عن وضعه، فإنه يبذل الجهود في سبيل العمل على تغييره، ويسعى جاهدًا من أجل تثقيف ذاته. وما نسمّيه باسم «التاريخ» هو في الجانب الأكبر منه ثمرة لجهود العبيد الشاقة المضنية، ونتيجة لمساعيهم الطويلة الأليمة، من أجل الحصول على «الحرية» الحقيقية. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن «العمل» الذي يقوم به «العبد»، خصوصًا حين ينجح في تحويل «العالم الطبيعيّ» إلى «عالم تكنيكي»، هو الذي يكفل له التحرر من ربقة الطبيعة، بعد أن كانت «الطبيعة» في البداية هي السبب الحقيقي في وقوعه تحت أسر «العبودية»، حين عجز عن التسامي بنفسه فوقها، والمخاطرة بذاته عن طريق تقبل الموت(١)!

وليس من شك في أن «العبد» حين عانى تجربة «القلق» و«الخوف من الموت»، فإنه قد كابد خبرة إنسانية ذات قيمة، لأنه قد شعر بذاته من خلال هذا الإحساس بما في العالم الطبيعي من نقص، وقصور، وتصدّع، وقابلية للفناء! وهيجل يرى أن في مواجهة القلق والخوف من الموت، ما يزيد من شعور الموجود بتناهيه، وفرديته، وسلبه، وحريته! ومن هنا فإن العبد قد شعر -بادئ ذي بدء- بحريته شعورًا سلبيًا محضًا، خصوصًا وأنه هو الذي اعترف للسيد باستقلاله الذاتي، فكانت «الحرية» التي أدركها في البداية هي حرية «الآخر». ولكنه حين راح يخدم سيده، وحين مضى يغير من صفحة الطبيعة، فإنه لم يلبث أن سار على درب التحرر، لأنه استطاع أن يُحيل الكون الطبيعي إلى عالم تاريخي. وهكذا تحجّر «السيد» وتجمّد، في صميم موقف «السيادة» الذي توقف عنده، فلم يعد في وسعه أن يتقدم أو أن يعلو على نفسه، بينما استطاع «العبد» أن يتغير ويترقى، هو الذي يحقق الإنسان -موضوعيًّا- من حيث هو إنسان، و«العمل» أيضًا هو الذي يُحيل «العالم الطبيعيّ» إلى «عالم ثقافي»، «تاريخيّ»، «بشري»(٢).

---

(1) A. Camus: "L'Homme Rèvolté," Gallimard, 1961, pp. 176-177.
(2) Hyppolite: "Genése et Structure de la Phén, etc." I., p. 169.

ولو أننا أمعنا النظر –الآن- إلى «ديالكتيك السيد والعبد» في «فنومنولوجيا الروح»، لوجدنا أنه يمثل أجمل عرض جدليّ تضمنه هذا الكتاب، مما جعل الكثير من الباحثين يوجّهون إليه اهتمامًا خاصًّا، فضلاً عما كان له من أثر هام على الفلسفة الاجتماعية والسياسة لخلفاء هيجل، وعلى رأسهم ماركس. وربما كان أعجب ما في هذا «الديالكتيك» أنه ينطلق من مفهوم «الاعتراف المتبادل»، وضرورة قيام عملية «صراع» أو مواجهة بين «السيد» و«العبد» في سبيل الحصول على هذا «الاعتراف» أو «الإقرار»، لكي ينتهي في خاتمة المطاف إلى جعل «السيد» عبدًا لعبده، وجعل «العبد» سيدًا لسيده[1]! ولو أننا تصفَّحنا مخطوطات ماركس التي ترجع إلى عام ١٨٤٤، لوجدناه يشيد فيها بعظمة كتاب هيجل «فنومنولوجيا الروح»، ويبرز بصفة خاصة أهمية «ديالكتيك السَّلْب» باعتباره المحرّك الأساسي الخلاّق لكل تلك الحركة التاريخية المسرودة في هذا الكتاب« والحق أن هيجل (فيما يقول ماركس) قد فطن إلى أن إنتاج الإنسان لذاته عملية جدلية، كما أنه قد وضع يده على المفتاح الحقيقي لفهم الإنسان، ألا وهو «العمل». ومن هنا فقد نجح هيجل في تصوّر الإنسان الموضوعيّ الحقيقيّ، لأنه أدرك أن هذا الموجود الواقعيّ ليس إلاَّ نتيجة أو ثمرة لعمله الخاصّ. ولا غرو، فإن علاقة الإنسان بذاته –من حيث هو موجود بشري- لا تتحقق إلا عبر تلك العملية الخلاَّقة التي بمقتضاها يُخرج إلى عالم الواقع كلَّ ما لديه من قوى نوعية، متضامنًا في الوقت نفسه مع أقرانه من بني الإنسان، وصانعًا من خلال هذا النشاط الاجتماعي حركة التاريخ[2].

وليس من شك في أن هيجل حين ذهب إلى أن كل تقدم تحققه البشرية في مضمار التحرُّر، لابد من أن يمر بوعي العبد، فإنه كان يعني أن عملية تكوين الإنسان لا تتم إلاَّ بالعمل أو عن طريق العمل. وتبعًا لذلك فإن الخالق الحقيقي

---

(1) Ibid., vol. I., p. 166.
(2) Marx: "Manuscrits de 1844," p. 132. (cité par Garaudy, p. 55).

للتاريخ -في نظر هيجل- ليس هو «السيد» الذي يصنع الحروب ويقتصر على الاستمتاع، بل هو «العبد» الذي يعمل ويغيّر العالم. والواقع أنه ليس من شأن «العمل» أن يغيّر من صفحة العالم الطبيعي فحسب، بل إن من شأنه أيضًا أن يغيّر من طبيعة الإنسان نفسه، إن لم نقل بأنه هو الذي يكوِّن الموجود البشري بأسره. وواضحٌ من حديث هيجل في «الفنومنولوجيا» أن الذات والموضوع يترقيان دائمًا جنبًا إلى جنب، ويتطوّران باستمرار في تضايف. ولم يغب عن بال هيجل أن علاقات الإنسان بالطبيعة تمرّ دائمًا من خلال علاقات البشر بعضهم ببعض... ولكنَّ بعضًا من الماركسيّين قد أخذوا على هيجل -هنا- أنه أرجع سائر العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد إلى علاقات روحية محضة، فقلب وضع الأمور رأسًا على عقب، وكأنَّ العبد عبد لمجرَّد أنه يملك عقلية عبد، في حين أن عقلية الاستعبار أو روح العبودية هي مجرد ثمرة أو نتيجة لنظام الرق! صحيحٌ أن هيجل قد فطن إلى التقدم التاريخي الهائل الذي حققه نظام الرق في تاريخ البشرية وفي ترقي الروح الإنسانية، ولكنه قد تصوّر هذه المرحلة التاريخية الهامة على طريقته المثالية الفردية (أو الانعزالية)، فجعل من «الرق» مجرد ثمرة لمواجهة تمَّتْ بين أفراد! وقد ترتبت على هذا التصوّر الخاطئ -فيما يقول بعض الماركسيّين- نتائج أخلاقية واجتماعية خطيرة، لعلّ من أعمّها تمجيد هيجل للحرب، وتأكيده لأهميتها الكبرى وضرورتها المستمرة من أجل إبراز عظمة الإنسان، فضلاً عن تبريره للعبودية (مع كل ما يترتب عليها من صور الاستغلال الاجتماعي). وقصارى القول إن هيجل قد استبدل بعلاقات الطبقات الواقعية، مجرد علاقات روحية خالصة[1]!

٧٠- الموقف الرواقي:

رأينا أن «العمل» الذي يقوم به «العبد» هو الذي يسمح للوعي الذاتي بالسيطرة على الوجود الموضوعي، والتحكم في جوهر الحياة، وفرض «الأنا»

(1) Garaudy: "Dieu est Mort; Etude sur Hegel.," 1962, pp. 228-229.

المتضمنة في صميم الوعي الذاتي على طبيعة «الموجود في ذاته». ومن هنا فإن «العمل» هو السبيل الأوحد الذي يضمن لنا ظهور «الفكر» وتقدّمه. والواقع أن «الفكر» ليس إلا وحدة لحظتين من لحظات «الوعي الذاتي»، ألا وهما لحظة الوعي الخالص بالذات من جهة، ولحظة الصورة التي يُضْفِيها الوعي الذاتي على الأشياء من خلال العمل من جهة أخرى. فليس من شأن «العمل» أن يحرر العبد من أسر الطبيعة فحسب، بل إن من شأنه أيضًا أن يجعله واعيًا بحريته. و«الفكر» الذي يكفل تحقق الوحدة بين «الموجود في ذاته» و«الموجود لذاته» هو في الوقت نفسه «إرادة». ومعنى هذا أن «الفكر» هنا لابد من أن يتجلى على شكل «حرية». ولكننا لن نلبث أن نتحقق من أن هذه «الحرية» ليست إلا «حرية مجردة». وآية ذلك أن «العبد» لا يحيا بالفعل حياة إنسان حرّ، على الرغم من أنه يملك وعيًا باطنيًا بحريته. فهو ليس حرًّا إلا بفكره ولفكره! وهو قد يظن أن في وسعه الاكتفاء بهذا القدر من الحرية، أو التوقف عند هذه المرحلة من مراحل التحرر، ولكنه لن يلبث أن يتحقق من أن موقفه هذا موقف متهافت لن يمكنه أن يعيش عليه(1)!

والحق أن «الحرية الرواقية» ليست إلا مجرد تعبير عن هوية «الفكر» و«الإرادة». فالعبد لا يصبح «رواقيًا» إلا حين يفطن إلى هذا المبدأ الأساسيّ؛ ألا وهو أن الإنسان حر لأنه يفكر. ولكن التجربة الرواقية قد اقترنت أيضًا ببعض الظروف الاجتماعية والسياسية التي صاحبت انحلال المدينة القديمة. وهيجل يصف لنا هذه الظروف، فيبين لنا كيف أن زوال المدينة السعيدة قد اقترن بحدوث قطيعة بين الطبيعة والروح، وزوال الانسجام بين الفرد والمجتمع، فلم يعد في وسع الإنسان -من أجل التخلّص من حالة الفوضى والاختلاط- سوى الاحتماء بقوقعة الفكر المجرَّد، وكأن من شأن «فكرة الحرية» أن تتسامى به فوق مستوى الواقع نفسه! وإذن فإن الموقف الرواقي هو موقف ذلك أن يكون متربعًا على كرسي العرش، أم أن يكون مكبَّلاً

(1) Kojève: "Introduction à la lecture de Hegel" pp. 56 & 61.

بالسلاسل والقيود! ومهما يكن من أمر ارتباطه بوجوده الفرديّ الخاص، أو توقفه على ظروفه الموضوعية الخارجية، فإن الفيلسوف الرواقي يحاول أن يستبقي لنفسه حالة سلبية من الطمأنينة وعدم التأثر، فيعمد إلى تحرير نفسه من كافة قيود الوجود التجريبي، وشتى مظاهر الحياة الواقعية، يستوى في ذلك أن تكون فعلاً أم انفعالاً، لكي ينسحب تمامًا من الواقع، ويلوذ دائمًا بالماهية المجردة للتفكير المحض[1].

وعلى الرغم من أن هيجل يعترف بأن الموقف الرواقي يمثل صورة كلية من صور الوعي البشري، إلاَّ أنه يقرر أن هذه الصورة ما كان يمكن أن تظهر إلى عالم النور إلاَّ في عصر سادته روح العبودية الشاملة، وغلب عليه طابع الخوف العام. ولكن تجربة «الرواقية» قد اقترنت أيضًا بعصر حضاريّ خاص استطاع أهله أن يقوموا بوضع ثقافة إنسانية شاملة، وأن يعملوا على التسامي بتلك الثقافة إلى مستوى الفكر[2]. وليس من شك في أن الإمبراطورية الرومانية حين أكدت سيادة الفرد، وأبرزت حقوق الشخص، فإنها قد أسهمت -بطريقة غير مباشرة- في فصل «الذات» عن «الطبيعة»، حتى لقد أصبحت حرية الأنا مجرد «حرية فكرية» خالصة! ومعنى هذا أننا هنا بإزاء ضرب من الفرار الفكري أو الهروب العقلي؛ لأن العبد يحاول التوفيق بين المثل الأعلى للحرية من جهة، وحالة العبودية التي يرزح تحتها من جهة أخرى. وهو يوهم نفسه بأنه يستطيع التخلص من قيوده وأغلاله؛ عن طريق تكوينه لفكرة مجردة عن الحرية، وبالتالي فإنه يعمد إلى التوحيد بين «الحرية» و«التفكير»[3].

ولسنا نريد أن نتوقف طويلاً عند الحرية الرواقية ولكن حَسبنا أن نقول إنها حرية سلبية يقتصر فيها المرء على معارضة العالم ومناهضة الناس، دون أن يُبْدي أي اهتمام بالآخرين، أو دون أن يظهر أي اكتراث بالعالم الخارجي. وإذا كان هيجل

---

(1) Hegel: "Phénoménologie" t. I., pp. 163-169.
(2) Ibid., pp. 169-170.
(3) Garaudy: "La Pensée de Hegel.," p. 57.

يصف هذه الحرية بأنها مجردة، فذلك لأنه يلاحظ أن الرواقي يفكر، ولكنه لا يعمل. ومعنى هذا أن ذاته تبقى متحدة مع نفسها، دون أن تعرف أي ضرب من ضروب «التوسُّط» أو «الوساطة»، وكأنها لم تنجح في تجاوز مرحلة «المباشرة». وإن الرواقي ليضع نفسه في مقابل العالم، ومن ثمَّ فإنه يقبع في عالم الفكر، دون أن يحرص على مصارعة العالم، بل دون أن يهتم بالتمرد على «السيد»، حتى ينتزع منه الاعتراف لنفسه بالحرية. ومن هنا فإن الرواقي إنسان حرٌّ، ولكنه إنسان مجرد؛ لأنه ليس حرًّا إلاَّ في الفكر، أو على الأصح في فكره هو! وإذا كانت حرية الوعي الذاتي –عند الفيلسوف الرواقي- حرية جوفاء لا تكترث في كثير أو قليل بالوجود الطبيعي، فذلك لأن كل ما يهمّ المفكر الرواقي هو تحقيق تكافؤ الفكر مع ذاته! صحيحٌ أن الفيلسوف الرواقي كثيرًا ما يتحدث عن ضرورة مطابقة نظام الطبيعة، ولكنه قلما ينظر إلى المواقف الجزئية، كما أنه قلما يهتم بتحديد السلوك الذي لابد من اتباعه في كل حالة خاصة، بل هو يقتصر على الحديث عن أهمية المحافظة على الحرية، وضرورة العلوّ على سائر عوارض الحياة وتحديداتها. وواضحٌ من هذا الموقف، أن الفيلسوف الرواقي يفصل «الشكل» عن «المضمون» لكي يجعل من «الفكر» صورة عامة خاوية منفصلة تمامًا عن «الأشياء»[1]. والواقع أن المفكر الرواقي يقتصر على القول باتساق الفكر مع نفسه داخل كافة المضامين المتعدّدة للخبرة، ومن ثم فإنه يتسامى بالوعي الذاتي الحر فوق مستوى التحديدات المختلطة للحياة الواقعية العَيْنية، لكي يجعل من الحكمة الرواقية مجرد «حياد عقلي»، أو «طمأنينة سلبية» أو «عدم اكتراث تام». وحينما كان الناس يسائلون أهل الرواقية عن «معيار الحقيقة»، أو عن «مضمون» الفكر ذاته، فإنهم لم يكونوا يَلْقَون منهم جوابًا شافيًا، لأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف –في نظر الرواقيّ- بأنه صحيح وخيّر، إنما هو الفكر الخالص الخاوي تمامًا من كل مضمون، وكأن «المعقولية» تطوى في ثناياها كلاًّ من

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", vol. I., pp. 170-171.

الحق والخير! ولما كان الرواقيون قد بقوا متمسكين بمبدأ تكافؤ الفكر مع ذاتـه، دون العنايـة بتحديـد مـضمون هـذا الفكـر، فقـد ظلـت عبـارات «الحـق»، و«الخـير»، و«الحكمة»، و«الفضيلة» -عندهم- مجرد عبارات بَرَّاقـة طنَّانـة، دون أن يكـون مـن شأنها أن تُسْهم في العمل على التوسيع من مـضمون الخـبرة البـشرية، ممَّـا جَعَلهـا في النهاية مجرد كلمات خاوية مملّة رتيبة(١)!

... وأما المأخذ الأساسيّ الذي يوجهه هيجل إلى الرواقية فهـو أنهـا -مثلهـا في ذلك كمثل الكانتية- فلسفة تجريدية صورية لا تملك سوى أن تبقى خارج الأشـياء. وآية ذلك أنها تحلّق فوق عالم الأشياء، دون أن تتمكن من النفاذ إلى مضمون الحقيقة. وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف أن الحرية الرواقية هي عبارة عن حرية تجريدية لا تزيد في النهاية عن كونها مجرد «وهم الحريـة». وهيجـل يـضيف إلى هـذا كلـه أن الـوعي الساذج نفسه لا يعجز عن إدراك ما في الفلسفة الرواقية من ضعف أو قـصور، لأنـه لا يجد فيها سوى مجموعة من التعميمات المملّة الرتيبـة! والحـق أن الرواقيـة مرحلـة لابدّ من تجاوزها؛ لأن الرواقي ينكر واقعية العالم الخارجي ودلالته، متجاهلاً بعـض الوقائع العينية الهامة؛ كأن يكون المرء عبدًا مكـبَّلاً بـالأغلال، أو كـأن يكـون شـقيًا رازحًا تحت الآلام... إلخ. ولكن هـذا التجاهـل لـن يمنـع العـالم الـواقعي للحيـاة الرواقية -أعني عالم النشاط، والرغبة، والاهتمام- من أن يمضي في مـساره الطبيعـيّ على نحو عَرَضي صرف، وكأن الذات التي كانت تطمح في بلوغ مرحلـة التحـرر أو الاستقلال الذاتي قد انتهت إلى فقدان كل سيطرة على مصيرها، أو كل قـدرة إراديـة على التحكم في مجـرى حياتهـا، فلـم تلبـث حياتهـا العَيْنيـة -في خاتمـة المطـاف- أن أصبحت حياة تافهة خاوية(٢)!

٧١- الموقف الارتيابي: إذا كنا قد التقينا لدى الفيلسوف الرواقي بـضرب مـن الحرية المجردة التي لا تكاد تزيد عن كونها استقلالاً وهْميًا عن العالم، فإننـا سـنلتقي

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," vol. I., pp. 170-171.
(2) Lectures: "Lectures on Modern Idealism.," p. 179.

الآن بموقف ارتيابي -أو عدمي- يعلن صاحبه أن كل ما في العالم وهم، وأن سائر الأشياء لا واقعية! ومعنى هذا أن «الشاك» هو الذي يأخذ كل ما يقوله «الرواقي» على محمل الجد لأنه يعلن بصراحة أنه يشك بالفعل فيما إذا كانت هناك قيود وأغلال، أو ما إذا كانت هناك عروش وتيجان! وعلى الرغم من أن الموقف الارتيابي- فيما يرى هيجل- هو موقف وجداني ينكر صاحبه وجود العالم الطبيعي، إلاَّ أنه في الوقت نفسه موقف أخلاقي يعلي من شأن الفردية، ويحاول أن يصوغ هذا الإعلاء على صورةٍ نظرية، فنراه يتخذ في النهاية طابع «الفلسفة الأنا - واحدية» ذات الصبغة الأخلاقية "Solipsisme Moral"(1). والشاك ينكر التعدُّد أو الكثرة، لكي يعلن أنه لا وجود إلا للأنا أو «الذات». وليست «الذات» عنده سوى تلك الذات الخالصة التي تكشف عنها «الرغبة». ولئن كان هيجل يقرر أن «الشك» لا يظهر إلا حين يتم التحوّل من حالة الانطواء على الذات التي كانت سائدة لدى الرواقيّين، إلى حالة الاصطدام بجزئيات الواقع أو تفاصيل الأشياء، إلاَّ أنه يؤكد في الوقت ذاته أنَّ «الشاكّ» هو الآخر يحيا في حالة وهم، لأنه يظن أنه يهدم العالم الخارجي، في حين أنه لا يفعل ذلك إلاَّ في نطاق مجرد، ألا وهو نطاق الفكر الذي يقول فيه «لا» لكل شيء! ومعنى هذا أن الشاك لا يستبقي من الجدل سوى مرحلته السلبية، فهو يقتصر على «النفي» أو «الإنكار»، دون أن ينتقل إلى مرحلة «الفعل» أو «الإنتاج». وعلى حين أن «الفعل» هو بمثابة «سلب» للمعطى، نجد أن الشاك يقتصر في سلبه في إعمال فكره وحده(2)... هذا إلى أن «الشاك» حرٌّ لأنه يوجد «وحده» في العالم، فهو لا يملك سوى حرية وهمية مجردة. وآية ذلك أنه لا يقوم بأي صراع حقيقي من أجل الحصول على إقرار فعليّ أو شهادة عملية بما له من حرية، في صميم العالم الواقعيّ. ومن هنا فإن «السلب» الذي يقوم به «الشاك» هو سلب نظريّ

---

(1) Kojéve: "Introduction à la lecture de Hegel.," p. 62.
(2) Ibid., p. 63.

محض، لأنه لا يكاد يتجاوز الحملة على العلم، من أجل الوصول إلى ضرب من «العدمية» النظرية. صحيحٌ أن «الشك» ينطلق من عملية النفاذ إلى شتى تحديدات الخبرة والحياة، ولكن هذا النفاذ لا يهدف إلا إلى الكشف عن «عدم» تلك التحديدات، أو «لا وجودها»، من أجل إذابتها جميعًا في صميم «الوعي الذاتي». ومعنى هذا أن الموقف الارتيابي هو أقوى تعبير عن القوة السالبة (أو الهدامة) المتمثلة في صميم الفكر، أو بالأحرى في صميم الحريَّة الفكرية. والشاك يكتشف -أولاً وقبل كل شيء- أن كل تعيين (أو تحديد) هو بطبيعته سلب (أو نفي)، فهو يعمل جاهدًا في سبيل هدم «الفهم» (أو الذهن). ولكن النزعة الارتيابية -في الوقت نفسه- هي تأكيدٌ جذريّ لما ينطوي عليه الفهم من ثنائية مجردة؛ لأنها تضع «الإنسان» في مقابل «العالم»، وكأنها تضع «الوجود» في مقابل «العدم». وإذا كان «الإنسان» -في نظر هيجل- «شيئًا» آخر مختلفًا كل الاختلاف عن «العالم» أو «الطبيعة»، فذلك لأنه فكرٌ واعٍ، وقوة سالبة. وليس للنشاط البشري من قيمة حقيقية اللهم إلا بوصفه نشاطًا فكريًا واعيًا بذاته. وإذن فإن قيمة «الموقف الارتيابي» إنما تنحصر -أولاً وبالذات- في إنكاره لشتى التحديدات الحسية، وهدمه لكل ما من شأنه أن يضع ذاته في استقلال تام عن الوعي الذاتي. فالوظيفة التي يضطلع بها الشك في صميم الحياة البشرية هي الكشف عما في التحديدات الحسية من «عدم» أو «لا وجود»، وكأن «الشك» هو خبرة الجدل (أو الديالكتيك) في صميم الوعي البشري، لأنه هو الذي يظهرنا على بُطلان كل ما يزعم لنفسه أدنى قيمة في وجه «اليقين الذاتي»[1].

وإذا كان «الجدل» في المراحل السابقة من مراحل التطور الفنومنولوجي كان يتحقق -إن صح هذا التعبير- دون أن يكون الوعي نفسه على علم بذلك، فإننا سنجد في «الوعي الارتيابي» أن هذا «الجدل» سيصبح من الوعي بمثابة عمله

(1) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén." t. I., p. 179.

الخاصّ، وكأن «الشك» هو لُباب خبرة «الجدل». وآية ذلـك أن الـوعي الحسّي كـان يعتقد أنه قد نجح في الإمساك بالحقيقة حين استحوذ على الـ «هذا» المباشر، ولكنـه لم يلبث أن رأى حقيقته تفلت من بين يديه، دون أن يفهم كيف كان ذلك ممكنًـا! وأمـا الوعي الإدراكي فقد راح يضع الشيء خارجًا عن خواصّه، ظنًّا منه أنه بذلك يهتدي إلى وضع ثابت مستقر، ولكن هذا الثبات أو الاستقرار لم يلبث أن أفلت من بين يديه أيضًا، دون أن يفهم كيف أمكن أن يحدث ذلك! وأخيرًا ظهر الوعي الشاك، فلم يجد بُدًّا من القضاء على ذلك «الآخـر» الـذي يـزعم لنفـسه حـق الموضـوعية، وأصبح «الوعي الذاتي» -بما لديه من يقين عن الحرية- هو وحـده الحقيقـة الواقعيـة! وتبعًـا لذلك فإن «الموقف الارتيابي»- مع ما يقترن به من شعور عميـق بالذاتيـة- إنـما هـو موقف الإيقان المطلق بالذات، والإيمان الراسخ يقيم «الأنا». ولكن «الأنا» هنا لـيس هو ذلك «الأنا» الجزئي، العرضي، الذي يخـضع لحكـم العبـث، ويقـع تحـت طائلـة البطلان، بل هو «الذاتية العميقـة» التـي لا تـتجلَّى إلاَّ مـن خـلال عمليـة النفـي أو الإنكار لكل مضمون جزئي محدَّد»[1].

بيد أن موقف الشك (أو الارتياب) يقترن في العادة بحُـبّ الهـدم، أو الرغبـة في التحطيم، فهو أشبه ما يكون بعملية ديالكتيكيـة ذات طـابع سـلبي محض. ولـيس في استطاعة «الشك» أن يؤكد ذاته، أو أن يضع يقينه الذاتيّ، اللهمَّ إلاَّ من خـلال نفيـه لمـا هو مباين له، أعني من خلال ذلك «الآخر» الذي هو مرتبط به. فهناك إذن ضرب مـن «الثنائية» في صميم «الموقف الارتيابي» وحين يضع الشاكّ في مقابل تفاوت الفـروق أو مظاهر الخلاف، تكافؤ الذات أو تساويها، فإنه في الحقيقة إنما يضع تكافؤًا أو «مساواة» هي بدورها فارقٌ أو اختلاف، ما دام هنـاك في مقابلهـا ضرب مـن التفـاوت أو عـدم المساواة! ومعنى هذا أن الإيقان المطلق بالذات حين يضع نفسه في مقابل كل ما عـداه، فإنه لا يلبث أن يجد نفسه بإزاء حدّ معارض له يقوم في مقابله، وعندئـذ فإنـه لا يلبـث

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 174.

أن يستحيل إلى وعي جزئي. والواقع أن الموقف ارتيابي -فيما يقول هيجل- موقف متهافت لا يخلو من تناقض؛ لأن الشاك يعلن حرية الفكر وعظمته، ولكنه يظل مع ذلك ملتصقًا بالواقع الذي لا يكف عن إنكاره. وليس أمعن في العبث من أن يحاول المرء عزل «مرحلة السلب» عن «الحقيقة الكلية»، وكأن في استطاعة المرء أن يواجه العالم بكلمة «لا»، وأن يعلن بطلان الحياة وتفاهتها، مع تمسّكه في الوقت نفسه بأهداب الحياة في كل فعل من أفعاله، واهتمامه بشئون العالم في كل تصرف من تصرفاته! والحق أنه ليس في استطاعتنا أن نعلو على الحياة، ونعمل على تجاوزها أو الامتداد إلى ما وراءها، مع كوننا في الوقت نفسه مندمجين في أحداثها، منخرطين في صميم صيرورتها! فالشاك الذي يزعم لنفسه أنه قد تسامى بنفسه فوق مستوى الحياة، وأصبح يملك يقينًا ذاتيًا ثابتًا لا يتزعزع، لابد من أن يظل مع ذلك نَهْبًا للأحداث أو فريسة للصيرورة، كما أن السرمدية التي ينسبها إلى فكره، لابد من أن تظل مجرد فكرة زمانية عن السرمدية! وهكذا نرى أن الوعي الذاتي المتوافر لدى «الشاك» هو مجرد وعي مزدوج متناقض؛ لأنه ينطوي من جهة على فكرة مجردة عن الحرية، ولكنه يحمل من جهة أخرى واقعًا حافلاً بأسباب العبودية. ولم ينجح الرواقيون في التغلب على هذا التناقض لأن الحرية عندهم قد بقيت مجرد استقلال ذاتي وهميّ، عبَّرتْ عنه فكرة الحرية المجردة، بينما نلاحظ أن الشكاك -بدورهم- قد عجزوا أيضًا عن تصفية ذلك التناقض، لأنهم قد اقتصروا على إنكار حقيقة العبودية (بوصفها واقعًا عينيًّا) في أذهانهم أو تصوراتهم العقلية وحدها"[1].

٧٢- الوعي الشقيّ:

قد تكون قضية «شقاء الوعي» هي القضية الرئيسية التي يدور حولها كل كتاب «فنومنولوجيا الروح». والواقع أنه ما دام «الوعي» -من حيث هو كذلك- لم يستطع بعد أن يحقق الهوية العينية أو التطابق الفعلي بين اليقين والحقيقة، فليس بدْعًا أن نراه

(1) Garaudy: "Dieu est Mort," pp. 229-230.

يمضي إلى ما وراء ذاته، في حركة مستمرة ملؤها التمزّق والتناقض والتوتر. إلخ. وإذا فإن «الوعي» -في صميمه- «وعي شقيّ» بحيث إننا لو تصوّرنا وعيًا سعيدًا، لكان هذا الوعي الجديد أحد اثنين؛ فإما أن يكون وعيًا ساذجًا ما يزال يجهل شقاءه، أوْ وعيًا نجح في التغلب على ثنائيته، فاستطاع أن يهتدي إلى «الوحدة» فيما وراء التمزُّق أو الانفصال. ولعلَّ هذا هو السبب في أننا نلتقي دائمًا بموضوع «الوعي الشقي» في كتاب «فنومنولوجيا الروح»، وإن كنا نرى هيجل يعرضه علينا بأشكال متعددّة وفي مواضع مختلفة من كتابه[1]. والحق أن للوعي -في نظر هيجل- طابعًا لا متناهيًا يجعل منه «قلقًا مطلقًا». وآية ذلك أنه بمجرد ما يحدد الوعي لنفسه شيئًا ما من الأشياء، فإنه سرعان ما يفطن إلى أنه على النقيض تمامًا من الشيء الذي حدَّده. وهنا يظهر في «الوعي» ضرب من «الازدواج» أو «الثنائية»؛ إذ يبدو الوعي لنفسه -بشكل مباشر- وكأنه الوجه الآخر المضاد لذلك الوجه الذي تحدد على نحوه! وهذا «الانقلاب» الذي يخضع له الوعي، ثم ذلك «الجهد» الذي يبذله في سبيل تكميل ذاته في صميم هذا «الانقلاب» نفسه، إنما يمثلان لُباب «الديالكتيكية» التي ينطوي عليها كتاب «الفنومنولوجيا»[2].

صحيحٌ أن الوعي الذي مزَّقه الازدواج الحادّ بين السيّد والعبد لم يلبث أن توحَّد من بعد في صميم الوعي الرواقي، فاستطاع بذلك أن يحقق لنفسه أول عَوْد للوعي إلى ذاته، ولكن هذا العود -مع ذلك- لم يكن إلا عودًا زائفًا؛ لأن التوحيد لم يلبث أن أفضى -بدوره- إلى ازدواج باطنيّ كان هو السمة المميّزة لمرحلة الوعي الشقي. وإذا كان الموقف الارتيابي قد استطاع أن يقضي على أحد الحدَّين؛ ألا وهو العالم الخارجي، فإنه في عين اللحظة التي قضى فيها على هذا الحدّ، قد ولَّد ثنائية في صميم الحد الآخر الذي أبقى عليه! وربّما كان هذا هو السرّ في شقاء «الشاك»،

(1) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén.," t. I., p. 185.
(2) Jean Wahl: "Le Malheur, de la Conscience dans la Philosophie de Hegel.," Paris, P.U.F., 2e éd., 1951., pp. 121-123.

خصوصًا إذا عرفنا أن «الشاك» الذي يتصوّر هيجل هو أقرب إلى بسكال منه إلى مونتي، أو لعلَّه أقرب من هذا وذاك إلى حكيم «سِفْر الجامعة» "L'Ecclésiaste" الذي يُسْقط على شاشة العدم المغلِّف للخليقة البشرية ظلال الماهية اللامتناهية لله، فلا يكاد يقوى على تحقيق أية مصالحة بين هاتين الفكرتين[1].

وإن «الشاك» لهو على وعي تام بذلك التغير المستمر الذي ينقله من فكرة إلى أخرى؛ لأنه على دراية واعية بما يميّزه من طابع جزئي محض، ولكنه يشعر في الوقت نفسه بأن في باطنه شيئًا يعلو على هذا التغيُّر، ما دام وعيه بذاته هو وعيٌ بنفيٍ (أو سلب) لكُلِّ مضمون. وإذن فإن الوعي الارتيابي هو على التعاقب وَعْيٌ بالطابع الجزئي المحدّد لكل تفكير، ووعيٌ بالطابع الكلي العام لكل تفكير. ولكن هذا الوعي عاجز عن تعقل الفكرتين في آن واحد، فهو لا يفتأ ينتقل من الواحدة منهما إلى الأخرى، دون أن يفطن إلى وحدته الذاتية الخاصة. ولما كانت هذه الوحدة –مع ذلك– ضمنية أو باطنة فيه، فإنها هي التي تسبّب له الشقاء أو التعاسة؛ نظرًا لأنه ليس أشد إيلامًا للوعي من قيام تعارض باطني في صميم تلك «الوحدة» التي استطاع بلوغها![2] وهكذا نرى أن الوعي الشقي –بالمعنى المحدَّد لهذه الكلمة– إنما هو نتيجة لعملية ترقي «الوعي بالذات». وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن «الوعي بالذات» يعلو بالذاتية إلى مستوى الحقيقة، فليس بدعًا أن نرى الآن هذه «الذاتية» نفسها وقد أخذت تشعر بنقصها، وألمها الذاتي، دون أن تتمكن من الوصول إلى «التكافؤ مع ذاتها»، وكأن «الفكر» نفسه عاجزٌ عن تحقيق أية هوية حقيقية للذات مع نفسها، بسبب ما فيه من تمزّق وثنائية!

ولو أننا أنعمنا النظر –الآن– إلى ما يسميه هيجل باسم «الوعي الشقي»،

---

(1) Jean Wahl: "Le Malheur, de la Conscience dans la Philosophie de Hegel.," Paris, P.U.F., 2e éd., 1951., pp. 121-123.
(2) Ibid., pp. 121-123.

لوجدنا أننا هنا في الحقيقة بإزاء «الوعي الديني» نفسه، في صورتيه اليهودية والمسيحية. ولابد لنا من أن نلاحظ –بادئ ذي بدء– أننا هنا بإزاء موقف وجداني أو انفعالي، لا بإزاء موقف عقلي أو عرفاني. وهذا ما حَدَا ببعض المفسرين إلى القول بأن هيجل لم يتعرض عند الحديث عن «الوعي الشقي» إلاَّ لدراسة ظاهرة وجودية أو خبرة معاشة، ألا وهي «الروح الدينية» أو «التديُّن» La religiosité[1] والواقع أن الرجل المتدين –في نظر هيجل– إنما هو إنسان يحيا على التناقض والازدواج؛ لأن وعيه الذاتي في صميمه وعي مزدوج، أو هو على الأصح وعي متناقض يجمع بين كل من «الإنسان» و«الله» في ثنايا وعي واحد بعينه[2]! وقد سبق لنا أن لاحظنا –لدى الفيلسوف الشاك– إحساسًا حادًّا بالتناقض، ولكن «الوعي الارتيابي» قد بقي وعيًا بالتناقض «في ذاته»، لا «لذاته». وأما الوعي الشقي –على العكس من ذلك– فإنه يكتشف هذا التناقض، ويرى ذاته من حيث هو وعي مزدوج؛ فهو يتسامى بذاته حينًا فوق مستوى عَرَضية الحياة، لكي يدرك اليقين الحقيقيّ الثابت بالذات، وهو يهبط بذاته حينًا آخر إلى مستوى الوجود المتعيّن، لكي يرى ذاته من حيث هو وعي ملتزم مندمج في تيار الوجود التجريبيّ، أعني وعيًا متغيرًا لا يكف عن الشعور بذاته من حيث هو وعي بتناقضه الذاتي الخاص[3].

والحق أن ما يسميه هيجل باسم «شقاء الوعي» إنما هو «التناقض» نفسه باعتباره روح «الجدل»، ومن ثَمَّ فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن «التناقض» –على وجه التحديد– هو شقاء الوعي. وكل الصفحات التي كرَّسها هيجل في «فنومنولوجيا الروح» لدراسة الوعي الشقي هي بمثابة وصف لازدواج الوعي من جهة، وسعيه نحو الوحدة من جهة أخرى. صحيحٌ أننا قد التقينا بمثل هذه «الثنائية البشرية» في صميم الموقف الارتيابي، ولكننا سنرى الآن في الديانة اليهودية «وعيًا

---

(1) Kojève: "Introduction à la Lecture de Hegel.," Gallimard, p. 66.
(2) Hyppolite: "Genèse & Structure," p. 183.
(3) Hegel: "Phénoménologie," t. I., p. 176.

متناقضًا» ينكشف لنا من خلاله الازدواج المطلق للإنسان والله من جهة، والوحدة القائمة بينهما دون أدنى وساطة من جهة أخرى[1].

٧٣- وقد كان من الضروري للوعي -بعد كل تلك المتناقضات التي التقى بها في موقف الشك أو الارتياب- أن يبحث لنفسه عن نقطة انطلاق جديدة في مكان آخر قصيّ، فكان أن التجأ إلى الشرق حيث التقى بالديانة اليهودية. ولابد لنا من أن نلاحظ -في هذا الصدد- أن هيجل قد تعرض لدراسة الديانة اليهودية في مرحلة سابقة من مراحل تطوره الروحيّ، فقدّم لنا «الشعب اليهوديّ» بصورة «الشعب الشقي» الذي لم يكفّ لحظة عن معارضة الطبيعة ومناهضة الحياة، واضعًا «ذاتيته» الخاصّة في مقابل العالم الخارجي، في حين أن «الشعب اليوناني» -على العكس من ذلك- كان «شعبًا سعيدًا» استطاع أن يحيا في أحضان الطبيعة، وأن يحقق لنفسه ضربًا من الوحدة أو الانسجام بين «الذات» من جهة، و«العالم الخارجي» من جهة أخرى. ولكن هيجل يعود هنا إلى الديانة اليهودية، لكي يبين لنا أن هذه الديانة هي من جهة ديانة السموّ والجلال، وهي من جهة أخرى ديانة الفصل بين الله والإنسان. فاليهودية تقدم لنا الإنسان بصورة العدم، وتضع الحرية فيما وراء الإنسان، أعني فيما وراء الذات المتغيّرة، ولا تنسب إلى الموجود البشري إلاّ مجرد وعي بالتناهي المحض. ولكنها في الوقت نفسه تصوّر لنا الله بصورة الموجود المتعالي الذي هو بالضرورة فيما وراء كل شيء، وكأن «المطلق» عندها هو مجرد سَلب أو نفي للمتناهي! والرجل اليهوديّ يدرك ذاته باعتباره «موجودًا متغيِّرًا» فيقول: «أنا هو اللاموجود»، ويدرك ذاته أيضًا باعتباره «موجودًا ثابتًا»، فيقول: «أنا هو الموجود». ومعنى هذا أنه يضمّ الفكرتين اللّتين بقيتا منفصلتين في الموقف الارتيابي أو النزعة الشكية، فيجمع بين الموضوع ونقيضه، أو بين الدعوى والدعوى المضادّة، دون أن يقوى على تحقيق أية وحدة عليا يكون من شأنها أن توحد بينهما أو أن تعلو عليهما. صحيحٌ أن الوعي

(1) J. Wahl: "Le Malheur de la Conscience dans la phil. de Hegel.," p. 125.

الشقي –لدى الرجل اليهودي– يدرك تمامًا أنه لا قيام للعبد (وهو هنا الإنسان) بدون السيّد (وهو هنا الله)، ولكنه يقتصر على القول بأن الإنسان لا يمكن أن يوجد بدون الله، كما أن الله لا يمكن أن يوجد بدون الإنسان، منتقلاً باستمرار من أحد القطبين إلى القطب الآخر، ومؤكدًا دائمًا قيام تعارض بين الواحد منهما والآخر! فالوعي الشقي هو أولاً وبالذات وعيٌ بالتعارض، وعجز تام عن إدراك الوحدة التي تكمن من وراء هذا التعارض. ونحن نجد في الديانة اليهودية أعمق تعبير عن هذا التعارض؛ لأن الرجل اليهودي لم يكن يتصوّر العلاقة بين الإنسان والله إلاَّ على أنها تناقض حادّ بين المتناهي واللامتناهي، أو صراع أليم بين المتغيّر والثابت، أو تعارض عنيف بين «ما هو غير جوهريّ» وما هو جوهريّ! وحينما كان الإنسان اليهوديّ يقرر أنه ليس إلاَّ عدمًا، فإنه كان يشعر في الوقت نفسه بأن له ماهية متعالية عليه، فكان يضع بذلك ماهيته خارجًا عنه، لا في صميم ذاته، ومن ثم فقد كان يجد نفسه مضطرًا إلى العمل على بذل الجهود الشاقة المضنية من أجل اللحاق بذاته الحقيقية، والتحرُّر من أسْر ذاته غير الجوهرية. وهكذا بقيت الحياة –في نظر الإنسان اليهودي– جهدًا لا نهاية له في سبيل اللحاق بالذات، دون أدنى أمل في بلوغ تلك الغاية، ما دام «الوعي الثابت» قد وُضِعَ منذ البداية في سماء متعالية هيهات «وعي الثابت» أن يرقى إليها! ولعلَّ هذا ما عناه هيجل نفسه حين كتب يقول: «إننا هنا بإزاء صراع عنيف ضد خصم هيهات لنا أن ننتصر عليه، اللهم إلا بالخضوع له، وكأننا هنا حين نبلغ حدًّا ما، فإننا في الحقيقة إنما نفقد هذا الحد أو نضيعه في الحد الآخر المضادّ له...»[1].

والواقع أننا لو دققنا النظر إلى الوعي الديني –لدى الإنسان اليهودي– لوجدنا أنه وعيٌ شقي، متناقض، منقسم على ذاته. فلم يكن وعي أيوب أو سليمان الحكيم (أو غيرهما) بالحياة، سوى مجرد وعي بشقاء الحياة. ولم يكن وعي الشعب اليهودي

(1) Hegel: "Phénoménologie" I., p. 178.

بذاته سوى وعي بماهية متصوَّرة، أو مثل أعلى، اغترب من خلال الإنسان اليهودي عن ذاته، وراح يسقطه في الخارج على صورة «حد متعالٍ» هيهات له أن يبلغه! وهذا هو السبب في أن «الله» قد بقي دائمًا في نظر الوعي اليهودي بمثابة «السيد» الذي لا سبيل إلى الوصول إليه أو الدنوِّ منه، بينما بقي «الإنسان» بمثابة «العبد» الذي لا يملك سوى العمل على استرضاء سيده. ومعنى هذا -كما لاحظ بعض الشرَّاح- أن مقولة السيد والعبد (التي لم تكن في البدء سوى مقولة تاريخية) قد استحالت الآن إلى مقولة دينية، خصوصًا إذا لاحظنا أن الإنسان هنا مضطر إلى التذلُّل لله ووضع نفسه تحت أقدام الإله الجبار كعبد حقير لا يملك أدنى ماهية، من أجل العمل على بلوغ ماهيته الحقيقية التي هيهات له أن يرقى إليها ما دام قد تصوَّرها منذ البداية مفارقة أو متعالية(١)!

ومهما يكن من شيء، فقد أطلق هيجل على هذه المرحلة من مراحل الوعي الشقي اسم «الوعي المتغيِّر»؛ لأنه وجد نفسه هنا بإزاء وعي ديني ينحصر شقاؤه في إحساسه الحاد بالتناقض بين «الوعي المتغيِّر» من جهة، و«الوعي الثابت» من جهة أخرى. صحيحٌ أن هيجل نفسه لم يشر صراحة في هذا الموضع إلى أنه كان يتحدث عن الوعي الديني اليهوديّ، ولكنَّ كل الأمثلة التي أوردها تدلّنا بوضوح على أنه كان يقصد بحديثه عن الوعي الشقي هنا الوعي الديني اليهوديّ. وليس من شك في أن المرحلة التي أطلق عليها هيجل اسم «ملكوت الآب» إنما تصدق بصفة خاصة على مرحلة «الديانة اليهودية» التي كان الإنسان فيها مجرد كائن متناه متغير ناقص، يشعر بعجزه وقصوره وعدمه، أمام الموجود اللامتناهي الثابت الكامل.

ولكن هيجل سيبين لنا من بعد -في أحاديثه عن فلسفة الدين- أن هذا الشعور بالضعف (على نحو ما عبَّر عنه أيوب وسليمان الحكيم) لم يكن يخلو في الوقت نفسه

---

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure.," I., p. 191.

من شعور بالعظمة، وكأن «الروح الدينية» -في صميمها- مضارَبة مستمرة لهذين الشعورين أحدهما بالآخر، مع سعي دائب في الوقت نفسه من أجل الجمع بينهما أو إدراك الوحدة القائمة بينهما[1].

٧٤- وأما المرحلة الثانية من مراحل الوعي الشقي فهي مرحلة «تجلّي الواحد» أو «تجسّد الموجود الثابت». والواقع أن المسيحية حين قالت بتجسّد «الكلمة - الابن»، فإنها قد جعلت من «وساطة المسيح» تعبيرًا عن تجلّي «الموجود الثابت» وظهوره على شكل «موجود متغيّر» أو «كائن حسيّ». و«التجسُّد» تحقيق لوحدة «الكليّ» و«الفرديّ»، أو اتحاد «العام» و«الخاص». وعلى حين أن إبراهيم الخليل وموسى النبيّ كانا يضعان في مقابل وجودهما المتغيّر المتناهي موجودًا ثابتًا لا متناهيًا، في حين أن داود كان يحاول الارتقاء بنفسه نحو مستوى ذلك الموجود الثابت اللامتناهي، نجد أن «المسيح» هو الواسطة التي تم عن طريقها هبوط الموجود الثابت اللامتناهي إلى مستوى الوعي البشري نفسه! ولا شك أن «الذاتية» قد اكتسبت على يد المسيحية قيمة مطلقة؛ لأن «الذات المتناهية» لم تعد تمثل «ما هو غير جوهريّ» بالقياس إلى «الذات اللامتناهية» التي تمثل «ما هو جوهريّ»، بل لقد زال هذا التعارض الجوهريّ الذي كان يفصل بينهما، وأصبحنا الآن في مرحلة «ملكوت الابن».[2]

... لقد كانت اليهودية بمثابة وعي حادّ بانفصال الله عن الإنسان وانفصال الإنسان عن الله، ثم جاءت المسيحية بفكرتها في «التجسُّد»، فحاولت تحقيق وحدة الإنسان والله. وعلى حين أن الوعي الشقي -في اليهودية- كان بمثابة تعبير عن بطلان الحياة، وخلوّها من كل ماهية، وضرورة التماس تلك الماهية فيما وراء الحياة نفسها بالبحث عن «الواحد القائم فيما وراء الوجود» بوصفه حدًا متعاليًا، نجد أن الوعي الشقي -في المسيحية- هو تعميق للوعي بالحياة أو الوجود الفردي،

(1) Cf. J. Wahl: "Le Malheur de la Conscience dans la phil. de Hegel.," p. 128.
(2) Garaudy: "Dieu est Mort.," p. 232.

وإحساسٌ حادٌ بتلك الذاتية التي لا تكف ماهيتها عن الإفلات من طائلة الوعي، وشعور عارم بالقيمة اللامتناهية للوجود الفرديّ. وهكذا كان الانتقال من اليهودية إلى المسيحية هو بمثابة انتقال من حالة «الواحد القائم فيما وراء الوجود» إلى حالة «الواحد المساوق للوجود نفسه»(1). وعلى حين أن أنبياء العهد القديم (وعلى رأسهم داود النبي في مزاميره المشهورة) كانوا يتغنَّون بتصاعد النفس نحو الله، وضرورة تخليص الذات من عدمها، أو تحرير النفس من نفسها، نجد أن حكمة سليمان قد شاءت -في العهد الجديد- أن تتجسَّد كائنًا مشخَّصًا، فكان «المسيح» هو «ابن دواد» الذي هبط بالموجود الثابت إلى ساحة الموجود المتغيّر! وحين قال المسيح عبارته المشهورة: «من رآني فقد رأى الأب» فإنه كان يعبّر بذلك عن حلول الموجود الكليّ الثابت في باطن الكائن الفرديّ المتغيّر، أو ظهور الوجود الفرديّ المتغيّر في صميم الموجود الكلي الثابت! ومعنى هذا أن التجسّد التاريخي للمسيح هو بمثابة وحدة مباشرة للكلية والفردية، أو للحقيقة الأزلية والوجود التاريخي. فالتجسُّد هو تعبير عن وحدة الكلي والفرديّ، أو الوعي الثابت والوعي المتغير، مما حدا بالمسيح نفسه إلى أن يقول: «أنا الحق والحياة»(2).

بيد أن الوحدة التي بلغها الوعي الشقي على يد المسيحية قد بقيت «وحدة مباشرة»، وبالتالي فإنها قد ظلت مشُوبة بطابع التناقض. وآية ذلك أنَّ المسيحي نفسه -في علاقته بالمسيح- يستشعر ضربًا من الوعي الشقي؛ لأنه بمجرد ما يحاول احتضان المسيح، فإنه سرعان ما يجد نفسه بإزاء قبر فارغ! صحيحٌ أن التلاميذ قد عاينوا المسيح، واستمعوا إلى تعاليمه، وعرفوا أن الله نفسه قد ظهر على هذه الأرض، ولكن هذه الواقعة التاريخية قد حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، ثم لم يلبث المسيح أن اختفى في الزمان، وإذن فإن الله حين اتخذ صورة الإنسان، متجسدًا على شكل المسيح، فإنه قد

(1) J. Wahl: "Le Malheur de la Conscince," pp. 128 – 130.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure, etc.," t. I., p. 191.

استحال بذلك إلى واقعة تاريخية لابد للفكر من العمل على تجاوزها (أو رفعها)، حتى تعلو تلك «الحَضْرة» فوق مستوى «الآن» التاريخيّ. ولما كان من غير الممكن للمطلق أن يُدْرَكَ على شكل «حَضْرة حسية»، فإن أمل الاتحاد بالمسيح لابد من أن يظل مجرد أمل، بمعنى أنه لابد من أن يبقى مفتقرًا إلى التحقق أو الوجود العيني"[1].

وأما المرحلة الأخيرة من مراحل الوعي الشقي فهي مرحلة الوحدة الحقيقية أو الاتحاد الحقيقي بين الحقيقة الفعلية من جهة، والوعي الذاتي من جهة أخرى. وحين تتحقق هذه الوحدة بين الوعي من جهة، والوعي الذاتي من جهة أخرى، أو بين «ما هو في ذاته» من جهة، و«ما هو لذاته» من جهة أخرى، فهنالك يظهر «العقل» -بالمعنى الهيجلي الدقيق لهذه الكلمة-. صحيحٌ أن الوعي الشقي يعبّر أولاً وبالذات عن «الذاتية»، أو «ما هو لذاته»، في مقابل «الموضوعية» أو «ما هو في ذاته»، ولكن الهدف الذي يرمي إليه الوعي الشقي هو بلوغ اليقين الذاتي الذي يحقق له التآلف بين «الفردية» و«الكلية»، أو بين «ما هو لذاته» و«ما هو في ذاته». ومعنى هذا أن المركَّب الأخير الذي لابد من بلوغه هو بمثابة ضرب من المصالحة النهائية بين عنصر الكلية والثبات من جهة، وعنصر الفردية والتغير من جهة أخرى، بحيث يستبقي هيجل العنصر الفرديّ، المسيحي، الرومانتيكي، مع التسامي به في الوقت ذاته إلى مستوى أعلى، حتى يرقى بالدين نفسه إلى مستوى «الكليّ العيني». وهذا ما عبَّر عنه أحد المفسّرين بقوله: «لقد أراد هيجل أن يخلع على كل من الرومانتيكية والمسيحية طابعًا عقليًّا، كما أراد في الوقت نفسه أن يضفي على العقلانية طابعًا رومانتيكيًا أو مسيحيًا»[2].

والواقع أن مسار الوعي الشقي عند هيجل هو مسار الوعي المسيحي الذي تصوّره هيجل أولاً على صورة «ذاتية العصور الوسطى»، ثم تصوره ثانيًا على صورة «الذاتية الرومانتيكية» التي نادى بها شليرماخر. وقد كان لابدّ لهذا الوعي من اجتياز

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 180.
(2) J. Wahl: "Le Malheur de la Conscience;" p. 131.

الكثير من الآلام الروحية من أجل بلوغ مستوى «الروح» الذي يصبح عنده «الوعي الذاتي» موجودًا «في ذاته ولذاته». ومعنى هذا أن مسار الوعي الشقي قد مرَّ أولاً بإله اليهود، ثم انتقل بعد ذلك إلى الإله المسيحي، ووصل في النهاية إلى «الروح». ولئن يكن تلاميذ المسيح قد أدركوا الحضرة المتحققة لكل من الله والإنسان، إلاَّ أنهم لم يدركوا تلك الحَضْرة باعتبارها «محايثة للروح» immanence de l'esprit. فالوعي المسيحي قد أدرك وحدة الكلي والفرديّ، أو الثابت والمتغير، ولكنه لم يصل إلى تعقل ماهيتها الروحية، فبقيت تلك الوحدة عنده عاطفة أو وجدانًا، لا فكرة أو تصوّرًا. وهذا هو السبب في أن الوعي الديني -في المسيحية- لم يستطع التغلّب على الثنائية المميِّزة للوعي الشقي، فبقي اتحاد الله والإنسان عنده مجرد عاطفة دينية أو حنين وجداني. وعلى الرغم من أن الوعي المسيحي قد تصوّر الله على أنه المسيح، فإنه لم يستطع أن يوحّد بين المسيح وبين صميم وجوده، وبالتالي فإن هذه الحقيقة قد بقيت بالنسبة إليه حقيقة خارجية لم ينجح في إحالتها إلى ذاته أو التوحيد بينها وبين ذاته(1). ومن هنا، فإن الوعي المسيحي قد بقي وعيًا شقيًّا؛ لأن ماهيَّته -ألا وهي وحدة الثابت الكلي والمتغير الفردي- قد بقيت فيما وراء ذاته، وكأنها حقيقة خارجية لا يجدها الوعي في صميم ذاته، ولا يستطيع أن يحقق التطابق بينه وبينها. وهكذا ظل الوعي المسيحي متذبذبًا بين الليل الأجوف الذي يشيع في سماء العالم الأعلى الفائق للحسّ، والمظاهر البرَّاقة الملوَّنة التي يحفل بها العالم الأدنى الخاضع للحسّ، دون أن يتمكن نهائيًا من النفاذ إلى «نور الوجود الروحيّ»(2) وليس بدْعًا -بعد هذا كله- أن يعجز تلاميذ المسيح، ورجالات الحروب الصليبية، ودعاة النزعة الرومانتيكية، عن الوصول إلى «فكرة الروح»، ما داموا قد ظلوا يحاولون امتلاك موضوعهم وكأنه مجرد «حَضْرة حسية». والحق أن «المسيح قد مات»، ولكن قبره قد بقي فارغًا، ولم يَعُدْ في إمكان تلاميذه البحث عن الحيّ بين الأموات، لأنه هو نفسه قد قام! ومن هنا فإن

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 182.
(2) Ibid., I., p. 154.

المسيح لم يَعُدْ هو المسيح التاريخي الذي عاش حيناً ثم مات، بل هو قد أصبح بمثابة «حضرة روحية» تعبّر عن وحدة الإنسان والله، وتمثل «الحقيقة نفسها وقد أصبحت موجودة لذاتها»(1).

٧٥- بيد أن «هيجل يميّز -في داخل إطار المسيحية نفسها- ثلاث مراحل قد مرّ بها الوعي الشقي في سعيه نحو تحقيق المصالحة بين «الثابت» و«المتغيّر» أو بين «الكلّي» و«الفرديّ»، فنراه يصف لنا أولاً ذلك التلاقي الذي تم بين الحدين، دون أن يكون مصحوبًا بأي وعي أو شعور بالوحدة الناجمة عن مثل هذا التلاقي أو الاتصال. فنحن هنا بإزاء عاطفة أو انفعال أو مجرد حنين، دون أن يكون ثمة تعقل أو تصوُّرٌ أو تعبير حقيقي عن الذات. ولهذا فإن هيجل يصف لنا هذه المرحلة فيقول إنها أشبه ما تكون «بحالة نفسية موسيقية»، هي حالة التلميذ الجاثم عند قدمي الصليب، أو حالة المحارب الصليبيّ أمام أشباح انتصاره، أو حالة الرومانتيكيّ أمام أوهام إحساسه الحالم باللامتناهي! فنحن هنا بإزاء تلاق مباشر قد تم بين «الأعلى» و«الأدنى»، ولكنه تلاقٍ لا يخلو من «صراع عاطفي»، فهو لم يصل بعد إلى درجة التحقق، وبالتالي فإنه قد بقى «في ذاته»، دون أن ينجح في أن يصبح «لذاته». ثم تجيء بعد ذلك مرحلة المشاركة الحقيقية بين الإنسان والله عن طريق الجهد، والعمل، في نطاق عالم الحياة الدنيا الذي قدّسه الله نفسه بتجسّده ونزوله على الأرض! وهنا يتقبل الوعي هذا «العالم الأدنى»، لأنه يرى فيه صورة (وإن كانت ناقصة) للـ «عالم الأعلى»، فينظر إلى كل شيء على أنه «علامة من علامات الله»، أو «أمارة روحية» تحمل الطابع الإلهي. ولا غرو، فإن «التجسّد» قد غير تمامًا من معنى هذا «العالم الأدنى» لأنه قد أصبح هو نفسه -في مجموعه- «صورة» Cestalt تنطق باسم «الإله الثابت» أو «الحقيقة الكلية»(2). ومعنى هذا أن الوجود الحسّي قد أصبح «رمزًا» أو

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure"; pp. 200-201.
(2) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 186.

«علامة»، وكأن «الله» نفسه هو الذي يقدم «العالم» للـ «إنسان» على سبيل الهبة أو العطاء. وهنا تتحول دلالة الرغبة، والعمل، والتمتُّع -في عيني الإنسان- فلا يصبح نشاطه جهدًا ذاتيًا يقوم به، بل يستحيل إلى منحة علوية (أو مشاركة) يجود بها عليه الله، بفعل «نعمته» أو «لطفه» الإلهيّ. صحيحٌ أن الإنسان يظن في نفسه أنه هو الذي «يعمل»، ولكنه في الحقيقة إنما يتصرف في مجموعة من القُوَى التي لا ترجع في أصلها إليه، فهو لا يملك إلا وجودًا سلبيًا متقبِّلاً، والله وحده هو القوة الإيجابية التي تقوده وتحرّكه. ومن هنا فإن الوعي المسيحي -في هذه المرحلة الثانية من مراحل تطوره- لا يلبث أن يدرك أنه «وعي شقي» لا يملك أي استقلال ذاتي، ما دام «المتعالي» هو الذي يكوّن صميم ماهيته. ولما كان الوعي الذاتي يريد لنفسه دائمًا أن يصل إلى مستوى اليقين الذاتي الذي يستمد فيه حقيقته من ذاته، فإنه لابد من أن يشعر -في هذه المرحلة أيضًا- بأنه ما يزال وَعْيًا مُسْتَعْبَدًا يدين الله (أو للموجود الثابت الكلي) بكل ما لديه من إحساس بالسيادة، ما دامت السيادة الحقيقة عالية عليه أو مفارقة له. وهكذا يتبين لنا أن «الوعي» هنا لا ينجح تمامًا في تحقيق التطابق بينه وبين «ماهيته»، ومن ثم فإنه يبقى عاجزًا عن تحقيق التصالح الحقيقي بينه وبين ذاته[1]!

ثم تج المرحلة الثالثة فتكون بمثابة اعتراف من جانب الوعي بتواضعه، وتنازل من جانب الذات عن إرادتها، وكأن الإنسان المسيحي قد أصبح يجد في موقف «الزهد» (أو التقشف) الحل الأوحد لمشكلة علاقة الفردي بالكليّ، أو علاقة المتغير بالثابت. والزاهد المسيحي هو أشبه ما يكون بالحكيم الرواقي، ولكنه قداسته تختلف كل الاختلاف عن الحكمة الرواقية. وآية ذلك أنه على الرغم من أن الزاهد المسيحي يشعر بتفاهة العالم، وينادي ببطلان كل شيء، ويحاول محاربة ذاته، إلاَّ أنه لا يصل في خاتمة المطاف إلى ضرب من «الكبرياء الشخصية» (على نحو ما نجد لدى الحكيم الرواقي)، بل هو يصل في النهاية إلى الإحساس بضرب من «الشقاء

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure," pp. 203-205.

النفسي». فالزاهد المسيحي يشعر بعدمه الشخصي أمام الموجود الثابت الكليّ، وينكر ذاته تمامًا من أجل الاتحاد بالحقيقة الإلهية الكلية، لكي لا يلبث أن يجد نفسه قد اغترب عن ذاته تمامًا، وكأنما هو قد استحال إلى مجرد «شيء». وحين يصل الوعي المسيحي -من خلال الزُّهد وإنكار الذات والاغتراب- إلى مستوى «الشيء» أو «الموضوع»، فهنالك يكون قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من «العقل» أو «الحقيقة الروحية».[1] وآية ذلك أن «الاغتراب» أو «إنكار الذاتية» يوصّل الوعي المسيحي إلى أعتاب «الذات الكلية» التي هي بمثابة «الحد الأقصى الموضوعيّ». وحينما يمعن الفيلسوف النظر إلى «الكنيسة»- على نحو ما كانت قائمة في العصور الوسطى- فإنه لن يجد صعوبة في التحقق من أنها كانت بمثابة تلك «الذات الكلية» التي لم تلبث أن تجلَّت من بعد صورة «العقل»، أو «الروح». و«الكنيسة» هنا هي عبارة عن «الوسيط» الذي يحقق التواصل بين «الوعي الفردي» من جهة، و«الحقيقة الكلية» (أو الموجود الثابت) من جهة أخرى. وحين تتخلّى الذات عن إرادتها الفردية، لكي تستسلم لوساطة الكنيسة أو الكهنوت، فإنها تسير على درب «الكلية»، وتحاول القضاء على وعيها «الفردي»، ولكنها عندئذ لا تلبث أن تجد نفسها من جديد -من حيث لا تدري- بإزاء فكرة «الشخص»، إن لم نقل فكرة «الإرادة العامة»، أو «العقل» نفسه. صحيحٌ أن «الكاهن» يظل بمثابة «الحد الأوسط» الذي يحُول بين الوعي وبين إدراك اتحاده المباشر بالله، وشعوره بأنه قد بلغ درجة عليا من الاتحاد بين الموضوعية والاستقلال الذاتي، ولكن الوعي يعرف -مع ذلك بطريقة غير مباشرة- أنه قد استطاع أن يصل إلى سعادته الحقة، عن طريق سلبه لكل فعل، وإنكاره لكل فرديَّة. وهكذا نرى أن هذه المرحلة الأخيرة هي بمثابة الخطوة التمهيدية الهامة لظهور عصر النهضة، ثم من بعد عصر الإصلاح؛ نظرًا لأنه «المعرفة المطلقة» قد اختمرت في هذه الفترة من فترات «الوعي الشقي». وأما هذه المعرفة التي سوف تتجلَّى على شكل

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure" pp. 203-205.

وحدة حقيقية لكل من الوعي والوعي الذاتي، أو لكل من الموجود في ذاته والموجود لذاته، فتلك هي المهمة التي ستقع على عاتق «العقل»(1).

٧٦- «العقل»: رأينا أن الحركة الجدلية التي سارت عليها «الفنومنولوجيا» قد انتقلت بنا من الوعي إلى الوعي بالذات، وسنرى الآن أنه لابد لنا من أن ننتقل -مرة أخرى- من الوعي بالذات إلى العقل. والوعي ينظر إلى الموضوع باعتباره «موجودًا في ذاته». وأما الوعي الذاتي (أو الوعي بالذات) فإنه ينظر إلى «الموضوع» على أنه هو «الذات»، أعني باعتباره «موجودًا لذاته». وأما «العقل» فإنه يجمع بين «الاختلاف» و«الهوية»، أو بين «الموجود في ذاته» و«الموجود لذاته»، لكي يقرر أنَّ معرفة الموضوع هي معرفة الذات، ومعرفة الذات هي معرفة الموضوع، وبالتالي فإنه يقيم ضربًا من الهوية بين الفكر والوجود. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن «العقل» Vernunft هو مركب جدلي (أو مؤلف ديالكتيكي) يجمع بين الوعي والوعي الذاتي، وإن كان من الضروريَّ لنا أن نعترف هنا بأن هذا التأليف لا يكون ممكنًا إلا حين يكون الوعي الذاتي قد أصبح في ذاته -وعيًا ذاتيًا كليًّا. صحيحٌ أن الذات هي «في ذاتها» كلية، ولكنها لابد من أن تصبح كذلك «لذاتها» أيضًا، بحيث تتجلّى تحديداتها كما لو كانت تحديدات الأشياء نفسها، ويتجلى تعقلها لذاتها كما لو كان في الوقت نفسه تعقلاً للموضوع أو الشيء. وواضحٌ من هذا التصوُّر الهيجلي لمفهوم «العقل» أننا هنا بإزاء نزعة مثالية ترى في الوظيفة العقلية مجرد أداة للكشف عن الوحدة الكامنة وراء الاختلاف. ولعلَّ هذا ما عبر عنه هيجل نفسه -على طريقته الخاصة- حين كتب يقول: «إن العقل هو اليقين الموجود لدى الوعي بأنه يمثل الحقيقة بأسرها»(2). وقد كانت نقطة الانطلاق التاريخية لظهور «العقل» هي عصر النهضة حين شرع الإنسان يَعْدِل عن البحث عن «موجود في ذاته» أو «حقيقة متعالية»، وحين كفّ عن التهرب

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," p. 195.
(2) (Hyppolite: opt. cité, p. 211) Ibid., p. 196.

من العالم والالتجاء إلى عالم مفارق. فالوعي لم يهتد إلى ذاته إلاَّ في عصر النهضة حين أدرك الإنسان -لأول مرة- أن العقل البشري مساوق للحقيقة الواقعية بأسرها، وحين فطن إلى الطابع الكلي الذي يميّز وحدة الفكر وموضوعه، أو وحدة الوعي والوعي الذاتي[1].

ولو أننا نظرنا إلى مفهوم «العقل» في كل من «الموسوعة» و«المدخل إلى الفلسفة»، لوجدنا أن هيجل يعرّفه بقوله: «إن الحقيقة في ذاتها ولذاتها». وهذا هو السبب في أن هيجل يختم حديثه عن «علم الظواهر» -في هذين الكتابين- بالحديث عن «العقل»، تمهيدًا للانتقال إلى عنصر آخر، ألا وهو عنصر «الروح» الذي لا يظهر إلاَّ في مرحلة تالية. وأما في كتاب «فنومنولوجيا الروح»، فإن هيجل ينظر إلى «العقل» على نحو ما يتجلَّى في تاريخ المعرفة، ومن هنا فإن المصالحة الحقيقية التي تتم بين «الكلي» و«الفرديّ» لا تظهر في مرحلة متأخرة من مراحل تطور الوعي. وحين يعرّف هيجل «العقل» في كتابه «المدخل»، فإننا نجده يقول: «إن العقل يشير إلى مضمون لا يقوم في تمثلاتنا نحن فحسب، بل هو يشتمل على ماهية الأشياء أيضًا. وليس هذا المضمون بالقياس إلى الذات شيئًا غريبًا عنها أو دخيلاً عليها (كأنه معطى من الخارج)، بل هو من فعل أو إنتاج الذات نفسها»[2]. وواضحٌ من هذا التعريف أننا هنا بإزاء «هوية» تكاد تعيد إلى أذهاننا فلسفة شلنج في الهوية، باعتبارها «هوية الذاتية والموضوعية». ولكن هذه «الهوية» لا تبدو في «الفنومنولوجيا» إلا باعتبارها نتيجة لمسار حضاري طويل عبَّر عنه ترقي الوعي والوعي الذاتي، بحيث أن الحقيقة لتبدو هنا وكأنها ثمرة للاعتراف المتبادل بين الذوات، ولعملية تصاعد تلك الذوات إلى مستوى الشمول الفكري (أو كلية الفكر) وليست «الحقيقة» هنا مجرد «وجود في ذاته» أو مجرد «عالم أعلى» يمتد فيها وراء الوعي، بل هي معرفة بالذات أو يقين ذاتي

(1) Garaudy: "Diéu est Mort; Etude sur Hegel.," 1962, pp. 233-234.
(2) Hegel: "Propédeutique," éd. Lasson, t. XXI, p. 210, (cité par Jean Hyppolite: "Genèse et Structure, etc.," t. I., p. 213).

مع كونها في الآن نفسه وجودًا موضوعيًا. ولا شك أن مثالية العقل هنا -عند هيجل- «مثالية عينية» idéalisme concret بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد «مثالية ذاتية» على طريقة فشته (مثلاً).

وقد سبق لنا أن لاحظنا أن هيجل قد تصور الانتقال من الوعي الشقي إلى العقل بمثابة انتقال من عهد الكنيسة في العصور الوسطى إلى عصر النهضة والأزمنة الحديثة. وقد كانت المسيحية تنظر إلى «الروح» على أنها القوة الخلاَّقة التي أوجدت سائر الأشياء، ولكنها كانت تعد تلك الروح بمثابة «روح كلية». ومن هنا فقد كان المسيحي يجد في «الكنيسة» مظهرًا لتلك «الروح الكلية»، لأنه كان يرى فيها تعبيرًا عن ضرب من «المشاركة الكلية» أو «الإرادة العامة». ولا غرو، فإن «الكنيسة» تشتمل على طقوس وممارسات، وتنطق بلغة لا يفهمها الأفراد دائمًا، وتذيب مواهب الأفراد في وحدة عامة تمثل إرادةً كلية، وتدفع بالإرادات الفردية إلى الاغتراب عن ذواتها من أجل بلوغ مستوى الشمول (أو الكلية). فليس بدعًا أن نرى «الكنيسة» -في العصور الوسطى- تقوم بدور «الحد الأوسط» بين «الكلي» و«الفردي» أو بين «ما هو في ذاته» و«ما هو لذاته»، وكأنها «الوحدة» التي تملك معرفة مباشرة بهذين الحدين، وتستطيع أن تجمع بينهما أو تحقق لهما الترابط. وهيجل يستبقي -في مثاليته- هذا التصور المسيحي للروح من جهة، وللشمول (أو الكلية) من جهة أخرى، ولكنه يحاول تجاوز وجهة النظر المفارقة أو المتعالية، بأن يعمل على تجاوز هذا «الاغتراب» الديني. صحيحٌ أن هذا «الاغتراب» هو الذي يسمح للوعي الذاتي بأن يحقق فعلاً روحيًا ينتقل فيه من «الفردي» إلى «الكلي» (دون طفرة أو نقلة مفاجئة من حد إلى آخر)، ولكن التطور العام للوعي لابد من أن يوصلنا إلى مرحلة «العقل» التي نعلو فيها على هذا «الاغتراب» الديني، لنحقق «وحدة مباشرة» بين «الذاتي» و«الموضوعي»، أو بين «الفرديّ» و«الكلي»، متناسين الخطوات الديالكتيكية السابقة التي عملت على ظهور هذا «العقل». وإذا كانت «المثالية الذاتية» قد بقيت عاجزة

عن تحقيق مثل هذا الانتقال من «الذاتية الفردية» إلى «الذاتية الكلية»، فذلك لأنها لم تستطع أن تتصور «الذات» إلا باعتبارها «ذاتًا فردية»، أعني «ذاتًا مباشرة»، دون أن تفطن إلى أن هذه الذات قد كانت ثمرة لجهد حضاريّ طويل، وأنها قد تكونت - بالتالي- نتيجة لعملية «تمثيل» قام بها الوعي البشري حين استوعب كل المكاسب السابقة التي حقَّقتها البشرية، على مر عصورها التاريخية المختلفة(1).

٧٧- والحق أن «العقل» -في نظر هيجل- لا يساوي الهوية الخالصة المكافئة لذاتها، بل لابدَّ لهذا العقل -إذا أراد أن يكون مساوقًا للواقع، أو بالأحرى إذا أراد أن يشتمل في ذاته على الواقع بأكمله -أن يكون قد استطاع- بادئ ذي بدء- أن يستوعب شتى المعارف السابقة للبشرية، وأن يدمج في ذاته خبرة البشرية الطويلة في سعيها المستمر نحو النفاذ إلى باطن الكون. فهنالك -وهنالك فقط- يكون هذا العقل قد نجح في الحصول على مضمون. وإذا كانت الحركة الجدلية التي تعقبناها حتى الآن قد انتقلت بنا من الـ «هذا» الحسيّ إلى الإدراك الحسيّ، ثم قادتنا بعد ذلك إلى «الفهم» أو إلى الوعي بالعالم الخارجي، فإن هذه المراحل المتعاقبة من الجدل لم تَمَّحِ تمامًا، أو لم تُنْسَخْ على الإطلاق، تحت تأثير الحركة الجدلية التالية التي كشفت عن استقلال الوعي الذاتي من خلال تجارب الرغبة، والصراع من أجل الظفر باعتراف الآخرين، وشتى خبرات الفشل الأليمة التي انطوت عليها الرواقية، والارتيابية، والوعي الشقي. وإنما الأدنى إلى الصواب أن نقول إن هذه السلسلة الطويلة من الإنكارات المتجاوزة، والمتناقضات المرفوعة، تكوِّن جزءًا لا يتجزأ من صميم «الروح» في سعيها الدائب نحو التحقق، بحيث قد يحق لنا أن نقول: «إن الروح هي تاريخ الروح»(2). وحين يحمل هيجل -في هذا الصدد- على المثالية الذاتية، فهو إنما يحمل على تلك المثالية الخاوية التي لم تستطع أن تدمج في صميم وجودها لحظة

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure" p. 215 & Garaudy: "La Pensée de Hegel.," p. 60.
(2) Garaudy: "La Pensée de Hegel," p. 60.

السلب، والتحديد، والاختلاف، فأسقطت بذلك من حسابها الواقع الطبيعي والحقيقة الاجتماعية، واقتصرت على ترديد قولٍ مجرد أجوف، ألا وهو «إن كل ما يوجد إنما هو مِلْكٌ لي»[1]!

وإذا كان هناك ما يميِّز عصر النهضة والأزمنة الحديثة -بالقياس إلى عصر الحروب الصليبية ومسيحية العصور الوسطى- فذلك أن الوعي لم يَعُدْ يرى في «العالم» حقيقة دنيا أو حقيقة عليا، بل هو قد أصبح يرى فيه مجرَّد «واقع» أو «عالم راهن». وهكذا أصبح الوعي أقدر على الاهتداء إلى ذاته أو التعرف على ذاته في هذا العالم، ولم يَعُدْ أمامه سوى أن يعمل على معرفة هذا العالم والسيطرة عليه. وبعد أن كان الوعي -في المراحل الجدلية السابقة- يحاول التحرر من العالم، أو الاحتماء بذاته، وكأن خلاصه رهنٌ بالتعالي على الوجود الموضوعي أوالحضرة الحسية، نجد أن الوعي الآن قد أصبح يريد لنفسه اكتشاف ذاته في صميم هذا العالم الحاضر، وكأنه المرآة التي تنعكس على صفحتها ذاته نفسها.

ومن هنا فإن الإنسان الحديث قد أصبح يُبْدي اهتمامًا كبيرًا بالكشف عن أسرار الطبيعة والوقوف على حقيقة العالم. وما الاهتمام بالعلوم الطبيعية سوى مجرد مظهر للمصالحة التي تمت بين الوعي الذاتي من جهة، والوجود الحسيّ من جهة أخرى، لدرجة أننا نجد هيجل -في كتابه فلسفة التاريخ- يحدِّد إحدى سمات العصور الحديثة فيقول إنها تتجلَّى في السَّورة التي تدفع بالروح إلى الخروج عن ذاتها، والرغبة العارمة التي تحفز الإنسان إلى العمل على معرفة أرضه[2].

ونحن نجد هيجل -في الفصل الذي عقده بالفنومنولوجيا تحت عنوان «يقين العقل وحقيقته»- يقرر أن المثالية هي التعبير الصحيح عن السلوك الجديد للوعي بإزاء العالم. والمثالية هنا إنما تعني أن «الذات هي الحقيقة الواقعية بأسرها»، وأن «كل

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 202.
(2) Hegel: "Philosophie de l'Histoire," trad. franç. par Gibelin, t. II., p. 195.

حقيقة واقعية إنما هي الذات»؛ بمعنى أن الوعي بالعالم هو وعي بالذات، والوعي بالذات هو وعي بالعالم. ولكن «العالم» الذي يتحدث عنه هيجل هنا ليس حقيقة غريبة لابدَّ للوعي من العمل على إقصائها، بل هو حقيقة مساوقة له متجانسة معه، ما دام العقل قد أصبح على ثقة من ذاته بوصفه موجودًا واقعيًا. كما أنه قد أصبح في الوقت نفسه متيقنًا من أن كل حقيقة واقعية ليست واقعيًا. كما أنه قد أصبح في الوقت نفسه متيقنًا من أن كل حقيقة واقعية ليست شيئًا آخر مغايرًا له. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن المثالية -بوصفها ظاهرة روحية- ليست إلا تقريرًا للوحدة المباشرة التي تجمع بين الفكر من جهة، والحقيقة الواقعية من جهة أخرى(١).

وعلى حين أن الفلاسفة السابقين على هيجل قد جعلوا من «المثالية» مجرد «نظرية فلسفية» أو «مذهب فلسفي»، نجد أن هيجل لا يلتقي بالمثالية إلاَّ على الدرب التاريخي للوعي البشري في تطوره الروحي المستمر. فالمثالية الهيجلية -إذن- خبرة عاناها الوعي حين استطاع أن يتسامى بنفسه إلى مستوى العقل، فلم يلبث أن تحقق من أنه ليس ثمة شيء «مُعتم» تمامًا، أو «غير قابل للنفاذ» أصلاً -بالنسبة إليه- في صميم عالم الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل. ولكن بيت القصيد هنا أن هيجل لم يقدم لنا «المثالية» باعتبارها مجرد قضية فلسفية قد انبثقت في ذهنه على حين فجأة، بل هو قدّمها لنا على صورة «ظاهرة روحية» عملت على ظهورها الكثير من المقدمات التاريخية. وليس من شك في أن أصالة المثالية الهيجلية إنما تتجلَّى على وجه التحديد في فهمها للعقل باعتباره نتيجة لمسار حضاريٍّ طويل، وبالتالي في تحقيقها لضرب من التوافق بين تاريخ الفكر من جهة، والفكر نفسه من جهة أخرى(٢).

وحين يتصدَّى هيجل لنقد مثالية فشته، فإنه يأخذ عليها أنها مثالية خاوية مجردة؛ لأنها تقتصر على وضع الوعي بالذات جنبًا إلى جنب مع الوعي بالموضوع، في

---

(1) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel." t. I., pp. 217-8.
(2) Hegel: "Phénoménologie," I., pp. 197-199.

حالة تجاوز خارجي بحت، وكأن «الموضوع» حقيقة غريبة تمامًا على «الذات»، أو كأن هناك «الأنا» من جهة، و«الآخر» من جهة أخرى! وحين تضرب المثالية صفحًا عن كل ذلك «الجدل» الذي مرَّ به الوعي في تطوره الفكري المستمر، فإنها قد تقع فريسة لضرب من «التناقض» الذي سبق أن وقع فيه دعاة الشك من قبل، فلا تلبث أن تضع «الأنا» في مقابل «اللا-أنا»، على صورة «موضوع» و«نقيض موضوع». والواقع أنه على الرغم من أن مثالية فشته قد أرادت أن تستوعب كل حقيقة واقعية في باطن «الذات»، إلا أنها قد بقيت مجرد صورة محدثة من صور الموقف الارتيابي أو الوعي الشقي الذي يتأرجح باستمرار -دون أدنى توقف أو سكون- بين حدّين متعارضين، أو بين قطبين متناقضين. ولكننا هنا بإزاء وعي شقي يجهل شقاءه؛ لأنه وعي قد وقع ضحية للتناقض، دون أن يفطن إلى ذلك التناقض الذي ينخر في عظامه! صحيحٌ أن النزعة الشكية كانت تعبر عن نفسها على نحو سلبي، في حين أن هذه المثالية الذاتية تقدم لنا مذهبًا يريد لنفسه أن يكون بمثابة حقيقة إيجابية، ولكننا مع ذلك نلتقي في هذه المثالية بنفس «التناقض» الذي التقينا به من قبل في النزعة الشكية. فلم ينجح فشته في تجاوز «الشيء في ذاته» من جهة، والعلوّ على «الوحدة الذاتية للأنا» من جهة أخرى، بل لقد اقتصر على تأكيد تلك «الوحدة» الحاوية التي تجمع بينهما، دون أن يفطن إلى أن التناقض قد ظل كامنًا في صميم تلك الوحدة. وقد اتخذ فشته نقطة انطلاقه في كل مذهبه من القول بأن الذات متكافئة مع نفسها، وأنها تمثل الحقيقة الواقعية بأسرها، ثم انتهى في خاتمة المطاف إلى القول بأنه لمن واجب الذات أن تكافئ ذاتها، أو أن تحقق المساواة مع نفسها! ولا شك أن هذا المطلب الأجوف هو المسئول عن ظهور الحقيقة الواقعية من جديد على صورة «لا-أنا» هيهات للذات من بعد أن تستوعبها في باطنها تمامًا. وهكذا انتهت هذه المثالية الصورية إلى إقامة تعارض بين عالم التجربة الخالي من الوحدة، والحافل بالكثرة الحادثة (أو العرضية) من جهة، والفكر الأجوف (أو الفارغ) من جهة أخرى[1].

---

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure", t. I., pp. 220-222.

والحق أن التناقض الذي وقعت فيه هذه المثالية، إنما يرجع إلى أنها قد تصورت «العقل» على نحو تجريديّ فارغ، كما أنها قد أحالت وحدة الواقع والأنا إلى مقولة مجردة جوفاء! وأما العقل الحقيقي الذي نحن بصدده الآن في الفنومنولوجيا فإنه يعرف تمامًا أنه ليس إلا مجرد يقين ذاتي بأنه هو الحقيقة الواقعية بأسرها، ولكن هذا اليقين لم يَرْقَ بعد إلى مستوى الحق، ومن ثم فإن العقل يسعى جاهدًا في سبيل بلوغ هذا الحق. وهذا هو السبب في أنه يعمل على معرفة العالم، ويلاحظ الطبيعة من أجل التعرف على ذاته فيها، ويحاول أن يقيم علمًا طبيعيًا...إلخ. وليس هذا الجهد سوى مجرد سعي من أجل التسامي بما لديه من «يقين» إلى مستوى «الحق». وقصارى القول إن مثالية فشته (ومن قبله كانْت) مثالية مجردة لم تتجاوز دائرة المقولة، ومجال الوحدة الخاوية للوجود والأنا، في حين أن مثالية هيجل مثالية عينية تقول بانخراط العقل في صميم الطبيعة، وانهماكه في العمل، من أجل التعرف على ذاته في صميم الواقع، فتستعيض بذلك عن المثالية الصورية بمثالية حية (ذات مضمون)، وتصل في خاتمة المطاف إلى مذهب «واحدية الروح» الذي يقيم في النهاية ضربًا من التكافؤ بين الذات والكون، موحّدًا بين العنصر القَبْلي والعنصر البَعْديّ في مؤلَّف عقلي شامل(1).

٧٨- أمّا وقد رأينا أنه لابد للمثالية من أن تصبح «مثالية عَيْنية» ذات مضمون، لا مجرد «مثالية تجريدية» خالية تمامًا من كل مضمون، فقد صار لزامًا علينا أن نفسح للاختلاف والسَّلب مكانًا في صميم وحدة الفكر والوجود، حتى لا تبقى «الأنا» مجرد «ذات خاوية» (كما كانت عند فشته)، بل يصبح في مقدورها أن تتصاعد بنفسها إلى مستوى «العقل» بطابعه الشُمولي العَيْني. ومعنى هذا أنه لابد للعقل -في نظر هيجل- من أن يثري ذاته بكل ما في الطبيعة والتاريخ من مضامين، حتى يصل إلى درجة الوعي الحقيقي بطابعه الكلي (أو الاجتماعي)، لا الجزئي (أو الفردي). ولو أننا نظرنا إلى العقل من حيث هو «عقل نظري»، لكان علينا أن نقول إنه لابد لهذا

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure", t. I., pp. 220-222.

العقل النظري من العمل على تجاوز الطابع الخارجي للطبيعة. وأما إذا نظرنا إلى العقل من حيث هو «عقل عملي»، فلابد لنا من أن نقرر أنه لا مندوحة لهذا العقل العملي عن القيام بعملية تجاوز للطابع الخارجي للمجتمع. وحين ينجح العقل في تحقيق هذه المهمة المزدوجة، فهنالك -وهنالك فقط- سيكون في وسعه أن يستوعب الحقيقة الواقعية بتمامها، وأن يصبح هو نفسه الوجود الفعلي بأسره، ما دام قد استطاع أن يطوى كل شيء في باطن ذاته. وإذا كان «كانْت» قد قدم لنا «نقدًا للعقل الخالص»، ثم «نقدًا للعقل العملي»، ولم يلبث بعد ذلك أن حاول التوفيق بين هذين النقدين في كتاب ثالث هو «نقد ملكة الحكم» الذي اتخذ فيه موقفًا جماليًا بإزاء العالم، فإننا سنجد لدى هيجل «جدلاً للعقل النظري»، ثم «جدلاً للعقل العملي»؛ والأول منهما هو الذي سوف يسمح للإنسان بالتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها، بينما الثاني منهما هو الذي سيسمح له بتحقيق التطابق أو الاتحاد بينه وبين روح شعبه، وبذلك ينتهي الإنسان -في خاتمة المطاف- إلى القيام بدور إيجابي فعال في العالم الواقعي الحقيقي؛ عالم الطبيعة والتاريخ(١).

ولننظر -بادئ ذي بدء- إلى «جدل العقل النظري» لكي نرى كيف يحاول العقل أن يهتدي إلى ذاته، من خلال ملاحظته للطبيعة، أو رؤيته لذاته على صفحة مرآة الطبيعة. وهنا نجد هيجل يحدثنا عن تطور «العلوم» منذ عصر النهضة حتى الحقبة التاريخية التي عاصرها، محاولاً في الوقت نفسه أن يضع بين أيدينا نقدًا للمعرفة العلمية على نحو ما كانت سائدة في عصره. وليس من شك في أن الجانب الأكبر من هذا النقد قد ارتبط بحالة العلم في عصره، فلم يَعُدْله كبير وزن في عصرنا الحاضر، خصوصًا وأنه قد انصبّ على نظريات علمية بائدة، أو علوم عتيقة لم يعد أحدٌ يهتم بها اليوم، كعلم الفراسة أو علم فراسة الدماغ(٢)... إلخ. ولكنّ الشيء الذي

---

(1) Garudy: "Dieu est Mort," p. 235. & "La Pensée de Hegel.," pp. 60-61.

(٢) علم الفراسة Physiognomonie، وعلم فراسة الدماغ (أو دراسة الجمجمة) "Phrénologie".

يستوقفنا في كل ما كتبه هيجل هنا، إنما هو ذلك التصوّر الضمني لعلاقة المعرفة العلمية بالمعرفة الفلسفية، على نحو ما يبدو من خلال النقد الذي وجَّهه (هيجل) إلى النظريات العلمية في عصره. وحين يقرر فيلسوفنا -مثلاً- أن العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، لا تسمح لنا بالكشف عن الوحدة القائمة بين الوعي الذاتي والحقيقة الواقعية، فإنه يبرز بكل قوة واقعة تاريخية هامة، ألا وهي أن العلم في عصره لم يكن بعد قد اكتسب أي طابع جدليّ. وإذن فإن ما بقى حيًّا من كل ما سجله يراع هيجل في هذا المقام، لا يمكن أن يكون هو ذلك الادعاء الميتافيزيقي العريض الذي عبّر عنه صاحب «فنومنولوجيا الروح» حين راح يضع أسس «فلسفة الطبيعة»، بل هو بعض تأملاته الفلسفية العميقة حول طبيعة المعرفة العلمية على نحو ما وردت في ثنايا أحاديثه الطويلة في الفصل الموسوم باسم «العقل الملاحظ». ولكنَّ هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى أهمية هذا الفصل في صميم النسق الهيجلي نفسه، لأنه يعبّر عن مرحلة هامة من مراحل تطور الوعي في سعيه المستمر نحو التعرف على ذاته في صميم الطبيعة. والواقع أنه لابد للروح من أن تغترب عن ذاتها في «الطبيعة»، لأنها لا يمكن أن توجد في الطبيعة وجودًا مباشرًا. صحيحٌ أن الطبيعة لا تخلو من تعبير عن الروح، ولكن -كما سنرى فيما بعد- لابد لنا من تجاوز «المطلق» من حيث هو «طبيعة»، حتى يتسنى لنا أن نضع «المطلق» من حيث هو «روح»[1]. ومهما يكن من شيء، فإن «الطبيعة» هي ذلك «الآخر» الذي تغترب فيه الذات عن نفسها على صورة وجود حسيّ أو مظهر خارجي.

٧٩- ولمَّا كان «العقل» -في الفنومنولوجيا- ما يزال يجهل نفسه، فإن هيجل يطلق عليه اسم «غريزة العقل»؛ لأنه يرى أننا هنا بإزاء «عقل» لا يبلغ ذاته إلاَّ من خلال ملاحظته للأشياء. وهو «غريزة» لأنه إحساس مسبَّق بالذات، لا معرفة حقيقية بالذات. ومعنى هذا أن العقل يبحث عن ذاته في الأشياء حين يعمد إلى

(1) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure, de la Phén. de Hegel," p. 225.

ملاحظتها. ولكنه -باعتباره عقلاً مُلاَحِظًا- لا يلبث أن يجد نفسه مجرد «شيء»، وكأن «الذات» هنا هي «الوجود الخالص البسيط»(١). وهيجل يتعقّب هنا حركة هذا «العقل المُلاَحِظ» ابتداءً من عملية ملاحظته للأشياء، حتى عملية بحثه عن القوانين وتحققه من صحتها. والخطوة الأولى من خطوات المعرفة التجريبية هي مرحلة «وصف» الأشياء الموجودة في الطبيعة. وواضح من هذه الخطوة أنها تقابل اللحظة الأولى من لحظات الوعي، ألا وهي لحظة الـ «هذا» الحسيّ. ولما كان «الموضوع» هو ما يظل دائمًا مكافئًا لذاته، فإن الملاحظة تحاول اكتشاف «الأنواع» في «الأشياء»، وتسعى نحو انتزاع «الكلي» أو «العام» من «الجزئيّ» أو «الخاص». وما دام «الوصف» بطبيعته «ظاهرة لغوية»، فإن العقل الملاحظ يحاول أن يرقى بالأشياء التي يصفها إلى مستوى «الأفكار» أو «التصورات». وهنا نلتقي مرة أخرى بظاهرة «اللغة» التي سبق لهيجل أن أبرز أهميتها عند حديثه عن الوعي الحسيّ. ولا غرو، فإن اللوغوس البشري -في نظر هيجل- هو في آن واحد «لوغوس الطبيعة» و«لوغوس الروح»(٢). ولكن «الوصف» لا يزيد عن كونه مجرد أسلوب سطحي من أساليب المعرفة، فضلاً عن أنه له حدودًا ضيقة سرعان ما يفطن إليها العقل الملاحِظ نفسه. وآية ذلك أن الطبيعة نفسها «حادثة» أو «عرضية»، كما أن ظواهرها «متغيّرة» أو «متقلّبة»، فليس في استطاعة «الوصف» أن ينتزع الأشياء من حركتها وصيرورتها، لكي يخلع عليها طابعًا ثابتًا مستقرًّا(٣).

وحين يدرك العقل أنه لابد له من أن يلجأ إلى التحليل، وأن يعمد إلى البحث عن السمات النوعية المميِّزة للأشياء، فهنالك يتم الانتقال من مرحلة «الوصف» إلى مرحلة «التصنيف». وهذه المرحلة الثانية تقابل مرحلة «الإدراك الحسيّ» للأشياء (التي سبق أن قلنا عنها أنها تمثل المرحلة الثانية من مراحل الوعي المباشر). وقد كان

---

(1) Hegel: "Phénomenologie," I., p. 206.
(2) Hyppolite: "Genèse & Structur,." P. 228.
(3) Garaudy: "La Pensée de Hegel.," p. 62.

«التصنيف» متبعًا في العلم البيولوجي القديم، فكان العلماء القدامى يحاولون وضع سُلَّم طبقي للأجناس والأنواع، وكانوا يسعون جاهدين في سبيل إقامة «نَسَق» شامل للأشياء، يكون من شأنه أن يجعل المعرفة ممكنة من جهة، وأن يعبّر عن الطبيعة من جهة أخرى. وليس المهمّ في «التصنيف» هو الاقتصار على حَصْر الأشياء أو تعدادها، بل المهم هو العمل على وزنها أو تمييزها. ولما كانت الطبيعة لا تخلو من اتصال أو استمرار، فإن من الصعوبة بمكان أن يعمد الباحث إلى انتزاع كافة الأنواع والأجناس والفرديات من وسط هذا الخليط الشامل المتصل. ومهما حاول المصنّف أن يجعل من السمات النوعية التي يختارها، صفات ذهنية تقابل في الفكر، ما يفصل الموجودات ويميّزها بعضها عن بعض في الواقع، فإن «التصنيف» نفسه- بما ينطوي عليه من تقسيمات جامدة- لابد من أن يبقى غريبًا على الصيرورة الواقعية. والحق أن «التصنيف» حين يقتصر على النظر إلى ما بين الموجودات من فواصل، أو حين يركز كل اهتمامه على التمييز بين الحدود، فإنه يضرب صفحًا عن «العلاقة»، ويغفل أهمية «الاتصال» أو «الاستمرار»[1].

وإذن فلابد للعلم من أن ينتقل من مرحلة «التصنيف» أو «اكتشاف الأنماط»، إلى مرحلة «التقنين» أو «اكتشاف القوانين». ومرحلة «القانون» هنا -في مجال العقل- تقابل مرحلة «الفهم»- في مجال الوعي المباشر- وعلى حين أن «التصنيف» يقتصر على إدراك تمايز الأصناف أو الأنماط، نجد أن «التقنين» يحاول إدراك «العلاقات» أو «الروابط». وليس من شأن «العقل» هنا أن يغفل «الفروق» أو «التحديدات النوعية»، وإنما الملاحظ هنا أن «العقل» يفطن إلى الطبيعة الحقيقية المميزة لكل «تحديد» أو «تعيين»، فيمدّه مجرد لحظة أو مرحلة في سلسلةٍ أو عملية Processus. ولكنّ المهمّ في «القانون» هو الوصول إلى انتزاع العلاقات الضرورية الثابتة من مجرى التجربة العرضية المتغيّرة. وهيجل يلاحظ أن «القانون» يقيم علاقات رياضية

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," pp. 209-210.

خارجية بين الأشياء، دون أن يتمكن من التعبير عن «العلاقات الجوهرية» أو «الضرورة الباطنية» التي تربط بينها، ومن ثم فإنه لا يوصّلنا إلى صورة من صور «الاحتمال». ومعنى هذا أن هيجل يرفض ما أصبحنا نسمّيه -اليوم- باسم «التصوّر الوضعي للقانون»: أي تصور القانون باعتباره مجرَّد علاقة رياضية بين ظاهرتين[1].

بيد أن كل هذه المحاولات -سواء أكانت وصفًا، أم تصنيفًا أم تقنينًا- إنما تمثل سعيًا من جانب الفكر في سبيل التعرف على ذاته في الأشياء، وكأن العقل حين يصوغ الفروض، أو حين يوجّه إلى الطبيعة بعض الأسئلة، فإنه إنما يؤكد في الواقع «أن ليس للأشياء من حقيقة اللهمَّ إلاَّ باعتبارها أفكارًا أو تصوُّرات»[2]. والحق أن الوصف، والتصنيف، والقانون؛ لحظات ثلاث مجردة للتصوُّر أو الفكرة؛ لأنها تبرز ما بين الأشياء من «علاقة»، ولكن دون أن ترقى إلى إدراك ما بينها أيضًا من «وحدة». وأما حين ينتقل العقل إلى مجال «العضوى»، فهنالك يكون في وسعه أن يدرك وحدة «التصوُّر»، وغائيته، وباطنيَّته. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الفكر حين يصل إلى معرفة «الحياة» أو «الوحدة العضوية»، فهنالك يصبح في وسعه أن يلتقي -في صميم الأشياء نفسها- بصورة متحققة لهذا «التصور» أو لتلك «الفكرة». وعلى حين أن الأشياء اللاعضوية لا تصل مطلقًا إلى مستوى الإنية أو الذاتية، لأنها تملك تحديدًا جزئيًا، دون أن يكون لها وجود حقيقي «لذاتها»، وبالتالي فإنها لا تصل إلى مستوى الفكرة أو التصوَّر، إلاَّ من خلال علاقاتها بأشياء أخرى، نجد أن الشيء العضوي أو الكائن الحي هو نَسَق مُغْلَق (نسبيًّا)، لأنه وإن كان يحقق ضروبًا مختلفة من التبادل مع الوسط الخارجي، إلَّا أنه يحافظ على ذاته، ويستبقي وحدته، حتى في صميم تلك العلاقات نفسها. وتبعًا لذلك فإن «العضويَّ» هو «الضرورة» متحققةً، لا مجرد ضرورة قائمة بالقياس إلى الوعي وحده[3]. وقد يحاول العقل -في مجال

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.," p. 62.
(2) Hegel: "Phénoménologie," p. 206.
(3) Ibid., I., p. 215.

الكائنات العضوية- اكتشاف بعض القوانين، ولكنه لابد هنا من أن يبوء بالفشل؛ إذ أنَّ في الأشكال الحية من «العرضية» أو «اللاضرورة» ما قد يحول بيننا وبين صياغة علاقاتها بالبيئة أو بالعالم الخارجي على صورة «قوانين»، وكأننا نريد أن نفسِّر كل وجودها بسلسلة من العلل، في حين أن الضرورة الباطنية الوحيدة التي تسمح لنا بفهم ماهية الكائنات العضوية، إنما هي «العلاقة الغائية»[1]. وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو الحياة العضوية على نحو ما تتطور وتترقى لدى الكائن الفرد، حيث يجيء «الكل» فيولّد أو يستحدث هو نفسه أجزاءه، أم اتجهنا بأبصارنا إلى الحياة العضوية على نحو ما تظهر وتتجلَّى في وحدة الأنواع أو كثرتها، حيث يكون كل فرد مجرد لحظة يحدِّد الموت نهايتها، كما يكتشف في الوقت نفسه عن لا نهائية الحركة التي تتجاوز الفرد وتعلو عليه، لكي تحقق وحدة النوع؛ نقول إننا في كلتا الحالتين نجد أنفسنا بإزاء تعبير ماديٍّ عن جميع لحظات «الفكرة» أو «التصوُّر» من جهة، وعن ضرورة تسلسل تلك اللحظات أو المراحل من جهة أخرى. ولا سبيل إلى تجاوز لحظات الوعي السابقة، بما تنطوي عليه من تجريد، من أجل بلوغ مستوى «الضرورة» العميقة، اللهمَّ إلا بتصوُّر الكون على أنه جهاز عضوي حي. ومعنى هذا أنه لابد لنا هنا من أن نهيب بفكرة «الغائية» التي تصوَّرها «كانْت» على أنها مجرد «حكم تأمُّلي» صرف، حتى نصل إلى فهم الضرورة بمعناها الحقيقي. وعلى حين أن «كانْت» قد فصل «الغائية» عن ضرورة الطبيعة، وجعل منها مجرد «مثل أعلى» خارج تمامًا عن الوجود الفعلي أو الحقيقة الواقعية، نجد أن هيجل يجعل من «الغائية الباطنية» تعبيرًا عن الضرورة العميقة التي تربط النهاية بالبداية في صميم التطور العضويِّ، فيتصوَّر «الغائية الباطنية» على أنها أكثر الصور الطبيعية قرابة أو قُربًا من الفكرة أو التصوُّر.

ولكن هذا لا يعني أن يكون هيجل قد وجد في الطبيعة تعبيرًا كاملاً عن العقل الحقيقي -كما كان الحال مثلاً عند شلنج أو عند جوته- بل لقد ظل هيجل يؤكد أن وجود العقل في الطبيعة العضوية هو مجرد وجود ناقص. ومن هنا فقد بقيت الطبيعة

(1) Ibid., I., p. 217.

عنده مجرد مظهر لسقوط «الفكرة»، أو مجرد تعبير عن ماضي العقل، دون أن تكون تجَلّيَ مطلقًا للروح[1].

صحيحٌ أن فلسفة الطبيعة ستلعب دورًا أساسيًا في النَسَق الهيجلي (على نحو ما سيعرضه هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية»، بدليل أن «الروح» لا يمكن أن تستغني -في نظر هيجل- عن «الطبيعة»، ولكن «الطبيعة» ستظل في هذا النَسَق الهيجلي نفسه خاضعة للـ «للروح»، وكأنها مجرد «آخر» ينحصر كل دوره في «مباينة» الروح! ولهذا فإن هيجل سيقرر أن «الروح» لا تعبّر عن نفسها حقًا إلاَّ من خلال التاريخ البشري، عبر الفن والدين والفلسفة. وإذا كان فيلسوف مثل شلنج قد اهتم اهتمامًا مباشرًا بالطبيعة، فإن هيجل لم يهتم بالطبيعة إلا من خلال فلسفة الطبيعة التي كانت سائدة في عصره. وإذا كان فيلسوفنا قد أحال كل تطور الطبيعة إلى مجرد جدل منطقي، فذلك لأنه لم يحاول أن يتعقل الطبيعة نفسها بقدر ما حاول تعقل معرفة الطبيعة. ولعلَّ هذا ما حدا بجوته -على أثر قراءته لذلك الجزء الخاص بأشكال النبات في مقدمة هيجل لكتاب الفنومنولوجيا- إلى القول بأنه «ليس في إمكان أحد أن يكتب عن الطبيعة كلامًا أبشع من هذا[2]»! ولكن المهم أننا نجد هيجل -هنا- يرفض كل صورة من صور الآلية، ويحرص على اكتشاف الفروق الكيفية بين الموجودات الطبيعية، فيهتم بالتمييز بين الطبيعة اللاعضوية والطبيعة العضوية، ويعني بإبراز أوجه الخلاف بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية. وعلى حين أن هيجل كان قد أخذ -بادئ ذي بدء- بفلسفة شلنج في الطبيعة، نراه منذ الآن ينأى بنفسه رويدًا رويدًا عن تلك الفلسفة، لكي يحيل «الطبيعة» في النهاية إلى مجرد «مجلى» أو «مظهر» للروح، خصوصًا وأن «العقل» لا يتجلّى في «الطبيعة» إلا على صورة عرضية «لا-ضرورية».

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure," vol. I., pp. 234-235.

(2) Cf. J. Hoffmeister: "Goethe und der deutsche Idealismus," Leipzig, 1932. pp. 61 (cité par Hyppolite: Genèse et Structure, I. p. 235).

٨٠- والمتأمّل في الصفحات الطويلة التي كتبها هيجل -في هذا الصدد- عن الحياة العضوية، يلاحظ أنه يهتم بإبراز الطابع الغائي للكائن العضوي، باعتبار أن هذا الكائن الحي هو أول صورة من صور تحقق «الفكرة» أو «التصوّر». والواقع أن الكائن العضوي -في نظر هيجل- هو من ذاته بمثابة الغاية الحقيقية، أو الهدف النهائي لذاته: لأنه يظل محتفظًا بذاته حتى في صميم علاقاته بغيره فنحن هنا بإزاء حركة دائرية، أو حركة مغلقة على ذاتها، لأن الحد النهائي يعيدنا إلى نقطة البداية، دون أن يكون في تكاثر الكائنات العضوية ما يهدم من وحدتها الأصلية. ومعنى هذا أن «الغاية» ماثلة منذ «البداية» في صميم هذه الحركة العضوية التي يحقق الكائن الحي ذاته من خلالها، وكأن ثمة وحدة حية تجمع بين العلة والمعلول أو بين الفاعل والقابل، في صميم تلك الضرورة الباطنية التي تستوعب كل عملية الإنتاج العضويّ. ولا غرو، فإن الضرورة هنا لا تمثل علاقة خارجية، بل هي محايثة للذات في صميم تطورها، أو هي «إنية باطنية». وهيجل يسلم بالغائية لأنه يرى أن العقل نفسه لا يزيد عن كونه عملية تسير وفقًا لهدف أو بالنظر إلى غاية[1].

بيد أن الملاحظة الطبيعية -فيما يرى هيجل- لا تكاد تفطن إلى هذه الحركة الجدلية التي يتمّ عبرها الانتقال من البداية إلى النهائية في صميم التطور العضويّ. ومن هنا فإنها تستبدل بهذا الارتباط الديناميكيّ القائم بين الغاية العضوية والحقيقة الواقعية، مجرد تعارض استاتيكي بين «داخل» و«خارج»، لكي تقتصر على صياغة قانون مفاده أن «الخارج هو مجرد تعبير عن الباطن (أو الداخل)»[2]. وليس هذا «الباطن» الذي يتحدث عنه «العقل الملاحظ» سوى وظائف الحياة العضوية الثلاث، ألا وهي الحساسية، والقابلية للتهيج، والتكاثر. وهيجل حريصٌ هنا على نقد تلك الفلسفة الطبيعية التي لا ترى في هذه الوظائف العضوية الثلاث سوى مجرد خواص

---

(1) Hegel: "Phenomenologie," p. 20.
(2) Ibid., p. 233.

عامة أو خصائص كلية تقبل الملاحظة، ويمكن التعبير عنها على صورة قانون أو قوانين، في حين أنها لا تزيد عن كونها «لحظات» جدلية (أو ديالكتيكية» في صميم التطور العضويّ. وعلى الرغم من الكثافة التصورية التي تثقل عبارات هيجل هنا في حديثه عن الحياة العضوية، إلا أننا نجده مع ذلك يقدم لنا في بعض الأحيان «نظرة فلسفية عميقة إلى الحياة»، خصوصًا حين يحدثنا عن ترابط الفرد والنوع، أو حين يحدثنا عن الإنسان بوصفه ذلك «الحيوان المريض[1]»...إلخ.

وهيجل يشير هنا -على سبيل المثال- إلى القانون المزعوم الذي يقرِّر أن هناك تناسبًا عكسيًّا بين الحساسية والتهيُّجية (أو القابلية للتهيّج)، وكأن تزايد الحساسية لابُدَّ بالضرورة من أن يقابله تناقضٌ في درجة التهيُّجية، والعكس بالعكس؛ في حين أننا هنا بإزاء لحظتين من لحظات الحياة العضوية هما أشبه ما يكونان بالعدد الموجب والعدد السالب، إن لم نقل إنهما أشبه ما يكونان بقطبي المغناطيس. ومعنى هذا أن العلاقة القائمة بينهما علاقة كيفية، ومن ثم فإن الترجمة عن هذه العلاقة بصورة كمية لن يؤدي إلاَّ إلى تحصيل حاصل، كما أنه لن يعمل إلاَّ على تشويه حقيقة الوجود العضويّ[2]. ولا شك أن النقد الذي يسوقه هيجل في هذا الصدد لمقولة «الكمّ» موجَّه أولاً وقبل كل شيء إلى شلنج، لأن شلنج قد أغفل أوجه التعارض الكيفي، مقتصرًا في الآن نفسه على التعبير عن الحقيقة الواقعية بلغة كمية صرفة. وواضحٌ هنا أن فلسفة هيجل التصوّرية -بأسلوبها الجدلي- هي على النقيض تمامًا من كل فلسفة رياضية تفسِّر الواقع تفسيرًا كميًّا، سواء أكان ذلك على طريقة نيوتن بفزيائه الرياضية، أم على طريقة شلنج بفكرته الواحدية التي تلغي الكثرة الكيفية، مضحيةً بها لحساب الهوية المتجانسة. ونحن نعرف كيف سبق لهيجل -في التصدير الذي قدَّمه لكتابه «فنومنولوجيا الروح»- أن حمل على «الرياضيات» بوصفها علم المقدار أو

(1) Ibid., p. 186.
(2) Hegel: "Phénoménologie.," I., p. 227.

الفوارق العددية، أو الاختلاف غير الجوهريّ، في حين أن المهمّ هو الحركة الكيفية، والطابع الحي التصوريّ، والاختلاف الجوهريّ الحقيقي[1]. فليس بدعًا أن نجد هيجل يحمل هنا على كل من نيوتن وشلنج، خصوصًا وقد وجد هيجل في فلسفة شلنج الطبيعية مجرد فلسفة واحدية عاجزة عن فهم طبيعة الكيف، وقاصرة عن التعبير جدليًا -أو تصوريًّا- عن الطبيعة.

ومهما يكن من شيء، فقد استطاع هيجل أن يبيّن لنا كيف أن «الفكرة الشاملة» تتعرف على ذاتها في الطبيعة العضوية، وإن كان ذلك «في ذاتها»، لا «لذاتها». ولكن «الحياة» -على الرغم مما تنطوي عليه من وحدة عضوية وحركة ديالكتيكية- لا ترقى إلى مستوى «العقل»؛ إذ ليس ثمة علاقة ضرورية تجمع بين سمات (أو خصائص) أي نوع حيواني من جهة، وبين البيئة التي تحيط به من جهة أخرى. والواقع أن كل فرد حيّ -كما سبق لنا القول- هو مجرد «نظام مُغْلق» يتكاثر باستمرار، دون أدنى تغيّر أو تحوّل، فليس هناك -فيما يرى هيجل- أية حركة صاعدة يكون من شأنها أن تخلق أشكالاً مترقية تزداد تكيّفًا وتعقدًا على مرّ الزمن، بل هناك حركة دائرية تعمل باستمرار على إنتاج أنماط واحدة بعينها، دون أدنى تطوُّر أو تحوُّل. وعلى الرغم من أن هيجل كان من المعجبين بديدرو Diderot، فضلاً عن أنه كان من معاصري لامارك Lamarck، إلاّ أنه قد ظل يؤمن بأن «ليس للطبيعة العضوية من تاريخ»[2]. وإذا كان شلنج قد حاول أن يصوّر لنا كل سلسلة الأحياء بصورة الترقي التدريجي لحياة واحدة بعينها، فإن هيجل يرفض مثل هذا التصوّر الكمي الذي يجعل من الحياة العضوية مجرَّد «تدرج كميّ» يخلو تمامًا من كل صبغة كيفية. والحق أن ثمة استحالة حقيقية في أن تقوم «فلسفة حياة» تكون بمثابة «فلسفة فكرة» أو «تصوّر» يلغي ذاته، ويستبقيها، في صميم ترقيه أو تطوره الجدلي. والسبب في ذلك أن الوعي وحده هو الذي يملك

---

(1) (Fréface, p. 39&) Ibid., pp. 231-232.
(2) Ibid., p. 247.

تاريخًا، فليس في استطاعتنا أن نتحدث عن «فنومنولوجيا الحياة»، بل كل ما يمكننا أن نتحدث عنه هو «فنومنولوجيا الوعي»، أو «الروح». ولو قدّر لهيجل أن يعرف برجسون، لرفض بطبيعة الحال كل فلسفته الحيوية على نحو ما عبَّر عنها (أي برجسون) في كتابه «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧)[1]. وهكذا نرى أن العقل حين يحاول التعرف على ذاته أو الاهتداء إلى ذاته في الطبيعة، فإنه لا يصل إلى إدراك ذاته أو رؤية ذاته إلاَّ على صورة «حياة» عامة تخلو تمامًا من كل تاريخ. وإذا كان ثمة طابع يميِّز حياة الروح عن الحياة العضوية، فذلك أنها تاريخ يجمع بين الفردية والكلية على صورة «كلي عيني» هو «الوعي البشري» نفسه. ومن هنا فإنه لابد للغريزة الناطقة التي تبحث عن ذاتها في باطن الوجود، من تجاوز دائرة ملاحظة الطبيعة العضوية من أجل الانتقال إلى دائرة ملاحظة الوعي الذاتي البشري.

٨١- وإذا كانت «غريزة العقل» لم تنجح في الاهتداء إلى ذاتها أو التعرف على نفسها من خلال ملاحظتها للطبيعة، فإننا سنراها الآن تحاول الاهتداء إلى ذاتها أو لتعرف على نفسها من خلال دراستها للعلوم الإنسانية، أو من خلال ملاحظتها لفردية البشرية. وسوف يتضح لنا في هذا المجال -بصورة أعمق وأظهر مما رأينا فيما سلف- أن الداخل والخارج لا يمكن أن يُعْتَبَرا تحديدين جامدين يتطابقان من جهة، يتمايزان من جهة أخرى. والواقع أن في القول بأن «الخارج يعبر عن الداخل» ما قد يوحي بأن «الداخل» يوجد «لذاته»، وأن «الخارج» أيضًا يوجد «لذاته»، دون أن يكون علاقة جدلية عميقة تجمع بينهما في وحدة حركية حقيقية. هذا إلى أن استخدام لفظ «التعبير» -في هذا المجال- لا يخلو من لَبْس؛ لأن المهم هنا هو الوقوف على طبيعة «العلاقة» القائمة بين الوعي الذاتي والحقيقة الواقعية، دون الاقتصار على القول بأن الحقيقة الواقعية هي بمثابة «تعبير» عن «الوعي الذاتي». ولهذا فإننا سنجد هيجل يوجِّه عناية كبرى -في هذا المجال- لنقد علمين زائفين كانا قد لقيا رواجًا

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure, etc." I., pp. 246.

كبيرًا في عصره؛ ألا وهما أولاً: «علم الفراسة» Physiognomonie الذي كان لافاتير Lavater قد شرع في شرح أصوله، وثانيًا: «علم فراسة الدماغ»، أو «دراسة الجمجمة البشرية» Phrénologie الذي كان جال Gall قد أسهب في عرض مبادئه.

بيد أن هيجل لا ينتقل مباشرة من العلم الطبيعي إلى هذين العلمين، بل هو يتوقف قليلاً عند كل من «علم المنطق» و«علم النفس»، لكي يتعرض لهما بالنقد العنيف. والنقد الذي يوجهه هيجل هنا إلى «المنطق» ينحصر في أنه يقتصر على النظر إلى قوانين الفكر المجرد، فيدرس التصورات العامة أو الأفكار الكلية، وكأنها هي وحدات مستقلة أو مبادئ منعزلة، دون أن يفطن إلى أنها لحظات تجمع بينهما وحدة الفكر نفسه. وأما «علم النفس» - باعتباره دراسة للوعي الذاتي في مظهره العملي - فإن هيجل يأخذ عليه أيضًا أنه يفرق بين ملكات النفس، ويدرسها في شبه عزلة بعضها عن البعض الآخر، دون أن يفطن إلى الحركة الديالكتيكية التي يخضع لها ترقي تلك الملكات. وهذا النقد يوحي بأن هيجل كان يمهد للاستعاضة عن المنطق الصوري اللاعضوي بمنطق آخر أو نطولوجي، والاستعاضة أيضًا عن علم النفس التجريبي بفلسفة جديدة في «الروح» الذاتي، والموضوعي، والمطلق. ولكن هيجل هنا لا ينص صراحة على هذا الاتجاه الجديد، بل هو يقتصر على تأكيد ضرورة تحوّل العقل الفرديّ الملاحظ إلى عقل عمليّ، وإن كان يبيّن لنا في الوقت نفسه أنه لا يمكن لمثل هذا العقل العملي الفرديّ أن يكتسب معنى أو دلالة اللهمَّ إلا إذا اضطلع بمهمة مشتركة تعلو به على مستوى الفردية، بحيث يصل إلى حياة اجتماعية تكون بمثابة مشاركة حقيقية تجمع بين الذوات. ومعنى هذا أنه لابد لنا بالضرورة من العمل على تجاوز «العقل» من أجل الوصول إلى مرحلة «الروح». وعلى حين أن البعض قد يقنع هنا بدراسة سلوك الفرد، وتحليل دوافعه الفردية، نجد أن هيجل الذي طالما أكد ضرورة العمل على اكتشاف الروح الكلية من خلال الوعي الذاتي الفرديّ، يحاول أن يبيّن لنا كيف أن الفردية الواحدة لابدّ بالضرورة من أن تعكس في

ذاتها كل مظاهر الوسط الاجتماعي، والدين، والأخلاق الاجتماعية، وغير ذلك من الأوضاع التاريخية الخاصَّة التي عاشت في كنفها. ولكننا لن نستطيع أن نضع الوسط الاجتماعي في جانب، والفردية في جانب آخر، وكأنهما مَوْجودان مستقلاَّن أحدهما يمثل «الموجود في ذاته»، والآخر يمثل «الموجود لذاته»، وإنما لابد لنا من العمل على تجاوز هذا الانفصال الذي قد لا يخلو من غموض أو التباس، من أجل فهم حقيقة العلاقة القائمة بينهما على نحو جدلي أو ديالكتيكي. والواقع أن الفردية لا تعكس العالم بطريقة سلبية محضة، بل تغيّره وتعدّل منه (على نحو ما فعل نابوليون مثلاً). وقد يقع في ظن البعض أن الوسط الاجتماعي -وحده- هو الكفيل بتفسير «البطل» أو «الرجل العظيم»، ولكن الحقيقة أن العالم الذي يؤثر على أية فردية معينة ليس هو «العالم في ذاته»، بل هو «عالمها الخاص»، أو هو «العالم» على نحو ما تتصوَّره هي! فليس في وسع «العالم» أن يؤثر على أية شخصية؛ اللهمّ إلا بعد أن يكون قد تعيّن أو تخصَّص، فأصبح عالم هذا الفرد بعينه، أو عالم تلك الشخصية بعينها. ولعلَّ هذا ما عبر عنه هيجل نفسه حين كتب يقول: «ليس ثمة وجود في ذاته يمكننا أن نميّزه عن فعل الفرد. صحيحٌ أن الفرد هو عين عالمه، ولكن هذا العالم نفسه هو عين ما يعمله الفرد»[1]. ومعنى ذلك أن العالم الذي يؤثر علينا منذ البداية عالمنا الخاص، لأننا لا نراه إلا من خلالنا نحن أنفسنا. وليس في وسعنا أن نحدد مدى أي أثر من الآثار، اللهمَّ إلا بمعرفتنا للشخص الذي عانى هذا الأثر (أو التأثير)، فاستطاع أن يحدده أو يعيّنه) بمعاناته له. وتبعًا لذلك فإن عالم الفرد -فيما يرى هيجل- لا يمكن أن يتصور إلا ابتداءً من الفرد نفسه. وليس أمعن في الخطأ من أن نتحدث عن ضرورة سيكولوجية صارمة، في الوقت الذي نشعر فيه بأن الشخص الذي وقع تحت تأثير عامل ما من العوامل، كان يمكنه ألا يقع تحت تأثير هذا العامل على الإطلاق[2].

---

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure." P. 254. & Hegel: "Phénoménologie." P. 256.
(2) Hegel: "Phénoménologie de l'Esprit," t. I., (Raison) p. 256.

وبـدلاً مـن أن ننظـر إلى «الموجـود في ذاتـه» و«الموجـود لذاتـه» باعتبارهمـا حـدين منفصلين، فربما كان من الأفضل لنا أن ننظر إلى وحدة هذين الحدين حتى نفطـن إلى العلاقة الجدلية الصحيحة التي تجمع بـين العـالم الروحـي مـن جهـة، والشخـصية الفردية من جهة أخرى. وإذن فـإن العقـل لابـد مـن أن يجـد نفـسه مـدفوعًا نحـو ملاحظة «الفردية»، لا باعتبارها مجرد انعكاس بعالم خارجي نتصوره على أنه حقيقـة معطاة تحيط بنا من كل صوب، بل باعتبارها «كلاً عينيًا» Tout concret قائمًا في ذاته. وهنا قد يحق لنا أن نتساءل: كيف يتسنى لنا أن نلاحظ الفرديـة البـشرية في أصـالتها وكليتها (أو عموميتها) في آن واحد؟ تلك هي المشكلة التي سوف يواجههـا هيجـل بإسهاب في دراسته لعلم الفراسة، وعلم فراسة الدماغ.

٨٢- وأول ما قد يعجب له القارئ حين يطالع الفصل الطويـل الـذي كرسـه هيجل لدراسة هذين العلمين الزائفين، هو السر في هذا الاهتمام الكبـير الـذي أولاه فيلسوفنا لهذين المبحثين من مباحـث الفراسـة. ولكـن الظـاهر أن النـاس في عـصر هيجل كانوا مهتمين كثيرًا بدراسات كل من لافاتير Lavater وجال Gall لدرجة أننا نجد أن أوجست كونت نفسه -حتى بعد نشر كتاب هيجل بسنوات عديدة- كان ما يزال يسلم بالقضايا الرئيسية التي ذهـب إليهـا جـال في دراسـاته لفراسـة الـدماغ: "Phrénologie". والظاهر أن المشكلة -على نحو ما تصورها هيجـل- لم تكـن مجـرد «مشكلة جزئية» تقتصر على دراسة مدى تعبير بعض الظواهر الفسيولوجية الخارجية عن الحقيقة الباطنية للشخصية، بل هي قد كانـت بمثابـة دراسـة شـاملة لعلاقـات الفردية الروحية بالتعبير المباشر الـذي يكـشف عنهـا في الخـارج، أعنـي «علاقـات الفردية الروحية بالجسم أو البدن». وكثير من الملاحظات التي أبداها هيجل في هـذا الفصل أدخل في باب «مشكلة الصلة بين النفس والبدن» منها في أي باب آخـر. وإذا كان هيجل قد اهتم فيما سبق بملاحظة الطبيعة بصفة عامة، أو بدراسـة الحيـاة عـلى وجه العموم، فإننـا سـنجده الآن يتجـه باهتمامـه نحـو الإنـسان الفـردي، أو نحـو

«الذات»، لكي يضع بين أيدينا قوانين المعرفة الموضوعية لهذه الفردية. ولما كان الناس قد درجوا على تصور وجود «طبيعة أصلية» تحدد سلوك الفرد، فليس بدعًا أن نجد هيجل يهتم بدراسة الذات الفردية من أجل التحقق، مما إذا كانت هناك بالفعل مثل هذه «الطبيعة»، أو ما إذا كان الفرد نفسه هو المبدع الحقيقي لكل تصرف من تصرّفاته. ولابد لنا من أن نتذكر -في هذا الصدد- أن كل ملاحظة- أيًا ما كان موضوعها- تستلزم منذ البداية أن يكون هذا الموضوع شيئًا محددًا ثابتًا، بحيث قد يستحيل على أية ملاحظة أن تعرف «الفعل» من حيث هو فعل، ما دامت لا ترى منه إلا المظهر الخارجي الذي يخلّفه وراء ظهره. والواقع أن الملاحظة حين تكون بإزاء أي فعل من الأفعال، فإنها تفسره باعتباره «باطنًا» قد أمكن التعبير عنه في «ظاهر»، وكأنَّ ثمة نتاجًا محددًا ثابتًا هو بمثابة «المعطى» الوحيد الذي نتعرف من خلاله على حقيقة مثل هذا الفعل. ومن هنا فقد أصبح القانون الأوحد للملاحظة -منذ أول عهد للإنسان بملاحظة الحياة- هو أن «الخارج تعبير عن الداخل».

وحين نكون بإزاء الفردية الروحية، فإن الملاحظة هنا سرعان ما تعمد إلى البحث عن «الحضرة المرئية» للـ «روح اللامرئية»، وكأنها تريد أن تكتشف في «البدن» تعبيرًا حقيقيًا عن «النفس». ولكننا حتى إذا سلمنا بأن «البدن» هو «المظهر الخارجي» للفردية الروحية، فلابد لنا من أن نتذكر أن البدن يعبر عن الطبيعة لأصلية للفرد، أعني ما لم يصنعه هو نفسه، وما يجعل منه مجرد «موجود في ذاته»، له عض القدرات والوظائف الفطرية من جهة، ويعبّر عن «وجود الفرد لذاته»، أعني ا هو كائنه، وما هو صانعه، من حيث هو «وعي عامل» من جهة أخرى. ومعنى ذا أن البدن هو في آن واحد تعبير عن الفطري والمكتسب في الشخص البشري. هذا ما يعبر عنه هيجل بقوله:

«إن هذا الوجود -أعني بدن الفردية المحددة- هو الطابع الأصلي لهذه الفردية، هو ما لم تصنعه هي نفسها. ولكن، لما كان الفرد في الوقت نفسه إنما هو ما قد

صنعه، وما قد صنعه فقط، فإن جسمه أو بدنه هو أيضًا بمثابة تعبير عن ذاته، قام هو نفسه باستحداثه أو توليده، وبالتالي فإنه دليل على أن هذا الشخص لم يبقَ مجرد شيء مباشر. ولكننا هنا بإزاء دليل أو قرينة تسمح لنا بمعرفة ماهية الفرد على نحو ما يكشف عنها عمله، حين يجيء هو نفسه فيحيل طبيعته الأصلية إلى واقع عملي»[1]. وهذا النص إنما يعني أن التعارض القائم بين «ما هو في ذاته» و«ما هو لذاته» يتحول في نطاق الفردية ذاتها إلى تعارض بين طبيعة الفرد الجزئية من جهة، ونشاطه العملي في استخدام تلك الطبيعة من جهة أخرى. وبهذا المعنى يصبح البدن هو التعبير الكلي عن الفردية الأصلية العاملة، على نحو ما تتمثل في صميم «وجودها للآخرين».

بيد أن الأفعال التي يقوم بها الفرد -وإن كانت هي التي تسمح لنا بمعرفة «الذات الفردية» من حيث هي مصدر لتلك الأفعال- قد صدرت عن «أعضاء» جسيمة تقبل الملاحظة. وليست هذه «الأعضاء» مجرد لحظات في عملية انتقالية عابرة، بل هي وقائع ماثلة أمام الملاحظ، فضلاً عن أنها تمثل «وجودًا للآخرين» يحتل مكانًا وسطًا بين «الداخل» و«الخارج» المحض. صحيحٌ أنّ «اليد» هي «عضو العمل»، ولكنها أيضًا ظاهرة واقعية تحمل طبيعة بناء هذا العمل، وتكشف عن بعض السمات الفردية التي تقابل الميول الفطرية والعادات المكتسبة. وإذن فقد يكون في وسعنا أن نقرأ على صفحة «اليد» مصير الشخص بأكمله، وبذلك نوفر على أنفسنا مشقة النظر إلى مجموع حياة الإنسان بأسرها -ككل- من أجل الوقوف على طبيعة شخصيته والتعرف على حقيقة فرديته. ولا غرو، فإن «اليد» هي الصانع النشيط الذي يأخذ على عاتقه كل مصير الفرد، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول إنها «عين ما يصنعه الإنسان»[2] ولكنَّ أصحاب علم الفراسة لا يقفون عند دراسة «اليد»، بل هم يمتدون أيضًا إلى دراسة سحنة الفرد، وسيماء وجهه، وطبيعة صوته، وشكل

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 257.
(2) Ibid., p. 261.

خطه، وغير ذلك من مظاهر تعبيره الحسي. ومن هنا فإن دعاة علم الفراسة يحاولون أن يكشفوا عن باطن الفرد، من خلال ملاحظتهم لـ «ظاهِرِهِ»، أعني من خلال دراستهم لشكل الجسم نفسه. والحق أننا لو نظرنا إلى السمات أو الملامح التي ترتسم على وجوه الأفراد -فيما يقول أصحاب هذا الرأي- لوجدنا فيها تعبيرًا عن انعكاس الفردية على ذاتها، بحيث إننا لنستطيع أن نتعرف فيها على الشخص، لا من حيث هو إنسانٌ فاعل يحقق بعض الأعمال، بل من حيث هو إنسان مفكر يكوّن لنفسه بعض الآراء الخاصَّة عن نشاطه العملي. وتبعًا لذلك فإن هذه السمات أو الملامح هي في الحقيقة «آثار خارجية تعبّر عن أعمق أعماق حياتنا الباطنية». وما دام الفرد لا يبقى في نشاطه العملي مجرد أداة خرساء لا تفصح عن نفسها من خلال حركاتها وأفعالها، بل هو يعبّر من خلال سلوكه وتصرفاته عن تلك اللغة الباطنية التي تشهد بانعكاسه على ذاته، فسيظل الوجه البشري لسانًا ناطقًا بما يفكر فيه الفرد، وما يدور بخلده، وما يريد عمله، وما يعمله بالفعل...

بيد أن هيجل يأخذ على علم الفراسة أنه قلما يفطن إلى ذلك الطابع العرضي (أو اللاضروريّ) الذي يتسم به التقابل المزعوم بين نوايا الفرد من جهة، وملامح وجههِ العديدة من جهة أخرى. وإذا كانت لغة التعبير هي في العادة أداة للإفصاح عن الفكر، فإنها كثيرًا ما تكون أيضًا مجرد وسيلة لإخفائه. ومعنى هذا أن «الباطن» قد يصبح بمثابة «المرئي اللامرئي»، خصوصًا إذا عرفنا أن تعبيرات الوجه هي مجرد لغة اجتماعية قد تواضع عليها الناس، فليس من المستحيل على الواحد منهم أن يضعها على وجهه كقناع يلبسه عند اللزوم، لكي يردّ للناس الجميل بمثله[1]! وأما حين يزعم دعاة علم الفراسة أن في استطاعتهم النفاذ إلى تلك النوايا الدفينة أو المقاصد الخفية التي لا يكشف عنها العمل المتحقق، أو التي لا يذيع سرَّها الفعل الصريح، فإنهم عندئذ يسلّمون ضمنًا بإمكان فهم خبايا الشخصية من خلال

---

(1) Ibid., I., p. 263.

تعبيرات سحنتها الخارجية. كما يفترضون في الوقت نفسه إمكان الوصول إلى معرفة حكم الشخص نفسه على أفعاله الخاصَّة في قرارة ذاته، بغض النظر عن المظاهر الخارجية لتلك الأفعال. ومثل هذا الافتراض المزدوج إنما هو الذي يجعل من قوانين علم الفراسة مجرد احتمالات ظنية لا تحمل طابع العلم في شيء. والحق أن الزعم بوجود صلة خفية بين هذه النية المعينة من جهة، وتلك الحركة الخاصة من حركات الوجه من جهة أخرى، إنما هو زعمٌ اعتباطيّ ليس ما يبرره علميًّا، خصوصًا إذا عرفنا أن هناك من النوايا ما لا حَصْر له، كما أن هناك من السمات أو الإيماءات ما لا حَصْر له أيضًا. فليس هناك ما يضمن لنا باستمرار صحة قراءاتنا للباطن (من حيث هو كذلك)، فضلاً عن أن هذا «الباطن» نفسه -بحكم طبيعته- هو مما لا يمكن وصفه أو التعبير عنه، نظرًا لأنه من المرونة بحيث أنه ليقبل التحديد إلى ما لا نهاية[1].

ولا شك أن الفرد حين يعمل، فإنه يعلو على جسده باعتباره مجرد «بناء ساكن»، أعني بوصفه مجموعة من القوى الباطنية التي ما تزال تنطوي على العديد من الإمكانيات البحتة. وحين تجيء الملاحظة فتقصر نظرها على هذا «الباطن» الزائف (باعتباره الأصل في تلك الحقيقة الخارجية المباشرة)، فإنها عندئذ تسلب الإنسان حقيقته الواقعية التي يهتدي فيها إلى نفسه، ويتعرَّف فيها على ذاته. ولكن هيجل حين ينتقد علم الفراسة، فإنه لا ينكر وجود تشابه ما بين التعبير الخارجي والشخصية الباطنية، بقدر ما يتنكَّر لذلك الإدعاء الخاطئ الذي يريد الوقوف على طبيعة الإنسان بالاستناد إلى عملية تحليل لنواياه، دون إقامة أي اعتبار لأعمال الشخص وأفعاله. وربما كان الخطأ الجسيم الذي ينطوي عليه هذا النهج -على نحو ما يصطنعه العقل المُلاَحظ- أنه يعزل الخارج عن الباطن، لكي يعود فيبحث بعد ذلك عن أوجه التقابل بينهما. ولكن هذا «التقابل» لن يُصحّح الخطأ الأصلي الذي تردَّى فيه العقل حين تصوّر وجود «خارج بحت» و«داخل بحت»، أو حين وضعهما

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 268.

كحدّين متمايزين يقوم كل منهما على حدة في صميم ذاته. والواقع أن البدن –باعتباره موضوعًا– هو عبارة عن «مظهر مجرَّد» أو حقيقة خارجية جوفاء، كما أن النفس الفردية –من حيث هي ذات غير عاملة، أو إنية مستقلة بعيدة تمامًا عن نشاطها الفعليّ في صميم العالم– إنما هي سرّ مغلَّف لا سبيل إلى إدراكه. ولهذا فقد يكون الأدنى إلى الصواب أن يقال «إن «الداخل» هو «الخارج» على نحو مباشر، والعكس بالعكس.»، ولو أن العقل الملاحظ لابد من أن يبقى عاجزًا عن فهم مثل هذا الجدل.

٨٣– فإذا ما انتقلنا إلى علم فراسة الدماغ (الذي يقوم على دراسة تشريحية للجمجمة)، ألفينا أننا هنا بإزاء علم يريد أن يرجع الفردية الواعية بأسرها إلى مجرد «شيء»؛ ألا وهو تلك الجمجمة (بكل ما فيها من انحناءات وتجاويف)؛ لأنه يرى فيها علامة خارجيَّة تعبّر عن الشخصية بأكملها. فالعقل الملاحظ يحاول هنا الكشف عن الحقيقة الخارجيَّة للروح في صميم ذلك الشيء المادي الذي يسمونه «الجمجمة». وليس أمعن في السخف من النتيجة التي توصل إليها علماء فراسة الدماغ حينما راحوا يعلنون: «أن الحقيقة الواقعية للروح هي أنها مجرد مجموعة من العظام»[1]. صحيحٌ أن أصحاب هذه الدعوى قد أرادوا إخفاء هذا السخف، فراحوا يتحدثون عن ألياف مخية، وتجاويف دماغية، ومناطق مختلفة في الدماغ يقابل كلٌّ منها أنشطة مختلفة للعقل، فضلاً عن أنهم اهتموا بقياس حجم الجمجمة ومدى اتساعها، ولكنَّ كل هذه التحديدات الكمية لم تستطع أن تكشف لنا عن طبيعة العلاقة القائمة بين شكل الجمجمة من جهة، ونوع النشاط العقلي لصاحبها من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن علماء فراسة الدماغ قد أهابوا بالتجربة، واستندوا إلى دراسات علمية لجماجم بعض الحيوانات، إلاَّ أنهم لم يتمكنوا من تحديد المواضع الدماغية الدقيقة التي تقابل الملكات النفسية المختلفة. وهكذا بقي علم فراسة الدماغ مجرد دراسة وهمية تنطلق من عَزْلٍ أساسيّ للداخل عن الخارج، لكي تفضي في النهاية إلى التوحيد

(1) Ibid., p. 287.

بينهما على نحو مباشر، توحيدًا غير علمي(1)!

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى كل تلك المحاولات، لوجدنا أنها تستند إلى الزعم الخاطئ القائل بأن الخارج هو مجرد تعبير عن الداخل، دون أن تفطن إلى أن هذا التعبير سيكون منصبًّا على ماضي الشخص، في حين أن فعل الشخص هو في كل لحظة تغيير لهذا الماضي، إن لم نقل إنه تكذيبٌ له في بعض الأحيان! ولا غرو، فإن كل تصميم جديد يتخذه الفرد لابد من أن يجيء فيزعزع من توازن ذلك التعبير المزعوم للخارج عن الداخل، أو للحقيقة الواقعية عن الفردية الروحية. ومن هنا فإن الاقتصار على وضع «تعارض» مجرد بين الظاهر والباطن، أو بين العمل والنية، حتى إذا استحال إلى القول بوجود «تقابل» بين الخارج والداخل، إنما يغفل في الحقيقة ما في الوجود البشري من عناصر تجاوز وتعالٍ، أو استباق وتوقع، وكأنَّ الإنسان مجرَّد مجموعة من «الآثار»، دون أن تكون له أدنى مشروعات! وهذا ما حدا بهيجل إلى رفض كل من «علم الفراسة»، و«علم فراسة الدماغ»...

٨٤- أمَا وقد أظهرنا هيجل على فشل علوم الفراسة، فإننا سنراه الآن يحاول الانتقال من العقل النظري أو العقل المُلاَحِظ إلى العقل العملي أو العقل الفاعل. وحجة هيجل هنا في هذا الانتقال هي أن «الفعل» -و«الفعل» وحده- هو الذي سيقتادنا إلى تحقيق ضرب من الوعي الحقيقي بالعقل، دون الاقتصار على النظر إلى «الروح» باعتبارها مجرَّد «شيء». والواقع أن النتيجة التي توصلنا إليها -حتى الآن- من كل دراستنا للعقل الملاحظ، هي أن الذَّاتية عبارة عن حقيقة مادية، ما دمنا قد انتهينا -مع أصحاب علم فراسة الدماغ- إلى القول بأن «الروح نفسها عبارة عن مجموعة من العظام». ومهما يكن من شطط هذه القضية، فإنها تعبّر -حتى في هذه الصورة الساذجة- عن دلالة تصوّرية عميقة، ألا وهي أن الذاتية وجودٌ لا يخلو من موضوعية، وكأن الذات حين تتحقق على شكل طبيعة فإنها تصبح عندئذ بمثابة

(1) Ibid., pp. 279 sq.

حقيقة خارجية بالقياس إلى ذاتها. ومعنى هذا أننا هنا بإزاء تأليف مشروع بين الذات والوجود الموضوعي، وإن كان هيجل يأخذ على هذا التأليف أنه «أحاديّ الجانب» لأنه يقتصر على القول بأن «الذات وجودٌ»، دون أن يفطن إلى أن «الذات أيضًا ليست وجودًا»! وهنا تظهر ضرورة الانتقال من «العقل الملاحظ» الذي لا يريد أن يهتدي إلى ذاته إلاَّ باعتباره «شيئًا»، إلى «العقل العملي» الذي يريد أن يصبح «موجودًا لذاته» بأن يصنع ذاته بذاته! فعلى حين أن العقل الملاحظ كان يجد نفسه دائمًا بإزاء «أشياء»، نجد أن العقل العملي سوف يتخذ من «ذاته» هدفًا لكل نشاطه. وعلى حين أن العقل الملاحظ كان يقتصر على البحث عن ذاته بطريقة مباشرة، نجد أن العقل العملي سوف يبحث عن ذاته من خلال نشاطه العملي الذي سيستحدث فيه ذاته بذاته. فنحن هنا بإزاء «بحث واعٍ» لن يقتصر فيه العقل على «التقبل»، بل سيحاول الانتقال فيه إلى مرحلة «الفعل»، وكأنه ينتقل من مستوى «الوعي» إلى مستوى «الوعي بالذات». ولكننا ما نزال على المستوى الفردي؛ لأن العقل العملي الذي حين ينطلق في صميم العالم باحثًا عن سعادته الخاصة، لكي ينتهي في خاتمة المطاف إلى التحقق - على حسابه الخاص - من أن السعادة لا يمكن أن تقوم إلا في كنف تنظيم اجتماعي، تحت راية الحياة الأخلاقية.

ومهما يكن من شيء، فإن العقل الذي لم يستطع أن يجد ذاته في الشيء الخارجي، قد تحوَّل الآن إلى ذاته، آملاً أن يهتدي إلى ذاته من خلال نشاطه العملي. ومعنى هذا أن الوعي الذاتي لم يستطع أن يتعرف على ذاته في أي موضوع خارجي مستقل عنه، فلم يكن له بد من أن يؤكد ذاته من خلال ما يفعله أو يحققه بنفسه ولنفسه. ومن هنا فإن العقل العملي سيحاول العمل على تحقيق سعادته الخاصة، دون أن يفطن إلى أن «العمل» الذي سيحققه لا يمكن أن يبقى «عمله الخاص»، بل لابد من أن يصبح «عمل الجميع»[1]. وهذا ما سيدفعه إلى التورُّط في الكثير من

(1) Garaudy: "Dieu est Mort," p. 240.

الخبرات الأليمة، ظنًا منه بأن «الفردية» هي «الخلاص» الأوحد، في حين أن السعادة الحقيقة لا تتمثل إلا في الاتحاد بالروح الكلية، أو على الأصح في مشاركة الجوهر الروحيّ. صحيحٌ أن العقل -من حيث هو عقل- لا يخلو في ذاته من صبغة كلية، ولكنه ما يزال ملكًا لفردية خاصَّة، فهو لم يصل بعد إلى مستوى «العقل» الذي يقول عنه هيجل «إنه هو نفسه عالم» أو «إنه هو نفسه روح»[1]. ومعنى هذا أننا هنا بإزاء عقل فردي لا يخلو من صبغة كلية، ولكنه عقل كلي من وجهة نظر ذاتية، لا من وجهة نظر موضوعية، فهو لم يستطع بعد أن يصبح بالفعل هو «الجوهر الروحي» ذاته. وحين يقول هيجل إن السعادة تنحصر في التطابق مع هذا «الجوهر» فإنه يعني بذلك أنه لابد للعقل الفرديّ من أن يصل إلى درجة الوعي الحقيقي بتلك الوحدة التي تجمع بين «الموجود لذاته» من جهة، وكل من الطبيعة والمجتمع من جهة أخرى، بحيث يدرك التطابق القائم بين عمله الخاص من جهة، وبين عمل الروح الكلية (التي هي الأصل في كل شيء) من جهة أخرى. فليس في استطاعة «العقل» أن يصبح «روحًا»، اللهم إلا إذا أصبح حقيقة وجوهرًا، لا مجرد يقين ذاتي. ولا سبيل إلى تحقيق هذا المركَّب النهائي، اللهم إلاَّ في صميم العالم البشري، أو من خلال تاريخ الشعوب، بحيث تصبح «الروح» هي عبارة عن «حياة الشعب»[2].

والحق أن الفيلسوف الذي يمعن النظر إلى خبرات الوعي، سرعان ما يتحقق من أن «الروح» هي الغاية النهائية التي تهدف إليها شتى التحركات البشرية. وليس من شأن «الروح» أن تظهر على أعقاب تطوّر «العقل العملي»، وكأنما هي حدث متأخّر بتلو حَدَثًا متقدمًا، وإنما «الروح» ماثلة من ذي قبل باعتبارها الدعامة الأساسية التي تستند إليها كل خبرة. فليس على الوعي الفردي سوى أن يكتشف بنفسه أن «الروح» هي من «عقله الذاتي» بمثابة «حقيقته» الأصلية. ومن هنا فإن

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 285.
(2) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 289 & Hyppolite: "Genèse et Structure", p. 268.

الفرد الذي يريد أن يحقق ذاته في العالم باعتباره «موجودًا لذاته»، لابُدّ من أن يجد في «الروح» جوهره الحقيقي الذي لا مندوحة له عن اكتسابه أو العمل على استرجاعه. فالروح الكلي -بالقياس إلى الأفراد الجزئيين- هو الوسط الذي لابد منه لقيام الأفراد من جهة، وهو الأثر الناتج عن النشاط الذي يحققه هؤلاء الأفراد من جهة أخرى. وهيجل هنا يسلّم بوجود فاعلية متبادلة أو صورة من صور «التفاعل» بين الكل والأجزاء، أو بين الكلي والفردي، وكأن هذا «التفاعل» نفسه هو ما يكوّن صميم حياة الروح. ولكن هذه الحياة -فيما يرى هيجل- لابد من أن تستحيل إلى معرفة بالذات، بمعنى أنه لابد لها من الانعكاس على ذاتها، حتى يتسنى لها أن تخرج من دائرة «الوجود المباشر». وهذا هو السبب في أن الحياة الأخلاقية لأي شعب من الشعوب، إن لم نقل جوهره الروحي، لا يمكن أن تقوم له (أولها) أدنى قائمة، اللهمّ إلاّ إذا ارتقت إلى مستوى المعرفة الذاتية، أو المعرفة بالذات. وتاريخ الوعي الذاتي -في العصور الحديثة- شاهدٌ على أن العقل الفرديّ قد قام بالكثير من التجارب أو الخبرات، من أجل الوصول إلى مستوى «الجوهر الروحي»، من خلال مشاركته لغيره من الذوات. وليست هذه التجارب أو الخبرات سوى محاولات أليمة قام بها الفرد -بادئ ذي بدء- من أجل تحقيق وحدة الكلي والفردي بطريقة مباشرة، فلم يَنْتَهِ من وراء كل تلك المساعي إلاّ إلى ضرب من الفشل أو خيبة الأمل! وهكذا تحقق العقل الفردي -في خاتمة المطاف- من أنه هيهات له أن يحقق تلك الوحدة، اللهمَّ إلاّ بالتخلي عن كل صورة من صور «الفردية» Individualisme"[1].

٨٥- وهنا يتوقف هيجل طويلاً عند صور ثلاث من الفردية ألا وهي على التعاقب: الفردية الناجمة عن الرغبة في الاستمتاع المباشر، والفردية الناجمة عن التمرُّد العاطفي (أو احتجاج القلب) على النظام القائم، ثم الفردية الناجمة عن تمرُّد الفضيلة نفسها على مجرى العالم أو مَسَار الأحداث الخارجية! وليست هذه الصور الثلاث من

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., pp. 298-299.

الفردية سوى نماذج للفردية الحديثة استطاع هيجل أن يستخلصها بنفسه من سلوك بعض أبطال النزعة الرومانتيكية التي كانت سائدة في عصره. والواقع أننا هنا بإزاء أشكال ثلاثة، تحددت على نحوها علاقات الذات الفردية بالحقيقة الاجتماعية (أو كما يقول هيجل نفسه بنظام العالم). وحين يتحدث هيجل هنا عن «العالم»، فإنه لا يعني به «الطبيعة» (كما كان الحال بالنسبة إلى العقل الملاحظ)، بل هو يعني به «النظام البشري» أو «الحقيقة الاجتماعية» أو «عالم الآخرين». وحسْبنا أن نعود إلى فاوست (في صورته الأولى)، لكي نتحقق من أننا هنا بإزاء وعي فرديّ يزدري العقل، ويحتقر العلم، ويهزأ بالمواهب البشرية، ولكنه في الوقت نفسه يسعى وراء اللذة، وينمّي في نفسه الإحساس بالأرض، ويحاول أن يحقق من خلال المتعة الحسية مطلبه الأساسي ألا وهو الاتحاد المباشر بالوجود! وعلى الرغم من أن هيجل هنا لا يشير صراحة إلى أنه يتحدث عن «الحب الحسيّ»، إلاّ أن اللذة التي يتحدث عنها في هذا الصدد هي «المتعة» الشهوانية التي يحصّلها الفرد حين يحاول الاهتداء إلى ذاته في فرد آخر، أو حين يحاول الاستمتاع بأحاسيسه الذاتية في صميم ذاتية الآخر. ولكن هذه التجربة الحسية لا تلبث أن تولّد في نفس الفرد إحساسًا عارمًا بالتناقض القائم بين «الفردي» و«الكلي»؛ إذ سرعان ما يتحقق المحبان اللذان ينشدان المتعة الجنسية من أنهما مجرد ألعوبة في يد «النوع» (أو في يد «الحياة» نفسها بوصفها ذلك «الكلي»)، خصوصًا وأن اللحظة الأساسية في مضمار الحياة بصفة عامة هي لحظة «النوع»، أو لحظة «التكاثر». وهكذا تتحطم فردية الذات حين تدرك أنه لابد لها من أن «تموت حتى تصير»،[1] بمعنى أنها لن تجد لذاتها في «الآخر»، بل هي لن تلبث أن تفقد ذاتها فيه، لكي تقوم مقامها «فردية جديدة» تحل محل وحدتها المنشودة المفقودة! وليس تعاقب الأجيال سوى مجرد شاهد على أن «نمو الأبناء موت محقق للآباء»!

وحين يسعى الإنسان نحو الحصول على اللذة، فإنه قد يتوهم أنه يقوم بضرب من النشاط، في حين أن اللذة تلقائية، وبالتالي فإنه ليس على المرء سوى أن يتقبلها

(1) "Meurs et devient".

ويستمتع بها على نحو ما هي «معطاة» له. ومعنى هذا أن رجل اللذة ليس إنسانًا عاملاً -بمعنى الكلمة- لأنه لا يصنع سعادته بنفسه، ومن ثم فإنه ليس في موقفه أي نشاط، أو أي صراع، أو أي عمل. والفارق بين الرغبة واللذة هو كالفارق بين الاعتداء الجنسي والحب الحقيقي، أو هو كالفارق بين الحياة الجنسية الصرفة والسلوك العشقي (أو الشبقي) Erotisme. ولكن الملاحظ -في حالة اللذة- أن الوعي الإنساني يفقد استقلاله الذاتي، فلا يبقى من الإنسان إلا الحيوان. ومن هنا فإن حياة اللذة لا تكاد تفترق -في خاتمة المطاف- عن حياة الشهوة (أو الرغبة)؛ لأن كلاً منهما حياة عبودية تهبط بالإنسان إلى مستوى الحيوانية. صحيح أنه ثمة اختلافًا بين رجل اللذة ورجل الشهوة؛ لأن الأول منهما يجد نفسه بإزاء «ملكيات» Besitg, propriétés أو «ظواهر اجتماعية»، في حين أن الثاني منهما يجد نفسه بإزاء «أشياء» أو «وقائع مباشرة» (غُفْل)، ومن ثم فإن الأول يشتري لذته في حين أن الثاني يسرقها، ولكن ثمة حقيقة مشتركة تجمع بينهما ألا وهي أن كلاً منهما لا يريد أن يعمل، بل هو يقنع بالإشباع (المباشر). ومع ذلك، فإن رجل اللذة إنسان يحيا في مجتمع، ومن ثَمّ فهو يريد لنزعته الفردية أن تندرج تحت ذلك العالم الاجتماعي الذي لم تعد فيه الموضوعات مجرد أشياء، بل هي قد استحالت إلى «ملكيات» (ذات طابع قانوني)، ولهذا فإنه لا يستمتع بالأشياء كمجرد «حيوان»، بل هو يستمتع بها كإنسان متذوّق! ولابد لمثل هذا الإنسان من أن يحصل -بادئ ذي بدء- على الموافقة التي تسمح له بالاقتصار على الاستمتاع بالأشياء، دون القيام بأي عمل آخر، ولكن موقفه -مع ذلك- لا يرقى إلى موقف السيد الحقيقي، بل هو يبقى مجرد موقف «سيد زائف»! ولا غرو، فإن السيد الحقيقي هو ذلك الذي يقاتل ويصارع، بغية الحصول على الإشباع أو الظفر باعتراف الآخرين، في حين أننا هنا بإزاء سيد زائف لا يقاتل ولا يصارع، بل يقتصر على تقبل حياة اللذة واجترار أسباب المتعة(1)!

---

(1) Kojève: "Introduction à la lecture de Hegel," p. 87 & Hyppolite: "Genèse et Structure.," pp. 273-4.

والواقع أن «حياة اللذة» لابد بالضرورة من أن تُفضي إلى الفشل. وآية ذلك أن الفردية حين تتجه بكل رغباتها نحو حقائق محسوسة هي بطبيعتها عابرة مجعولة للزوال، فإن مثل هذه الفردية لابد من أن تجد نفسها عندئذ ضحية لقانون الصيرورة أو فريسة لشريعة الفناء، وبالتالي فإنها لن تكون إلا ذاتًا ضعيفة تخضع لقَدَر لا يرحم، أو مجرد فردية تافهة يتلاعب بها المصير الكلي الذي لا يلين! وإذا كان من شأن حياة اللذة أن تضع صاحبها تحت رحمة «القدر» أو «الضرورة»، فذلك لأن طعم الموت كامن في صميم اللذة، وكأن «الفردية» التي تستمتع هي مجرد ذرة تافهة تسحقها قوة «الكلي» الذي لا يرحم! وعلى الرغم من أن الحياة -بصفة عامة- تحيلنا دائمًا إلى الموت، إلا أننا نجد -في حياة اللذة- أننا هنا بإزاء موت يتكرر في كل لحظة من لحظات حياتنا! وآية ذلك أن فرديتنا -في كل خبرة من خبرات اللذة- لابد من أن ينسحب عليها الفناء (باعتبارها فردية)، ومن ثم فإننا نموت، ونستهلك ذواتنا، باستمرار في كل لحظات اللذة. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الفردية الباحثة عن اللذة لابد من أن تصطدم بقوة «الكلي»، فهي لابد في النهاية من أن تتحطم على صخرة تلك الضرورة الكلية[1].

وهكذا نرى أن تجربة اللذة لابد من أن تنتقل بصاحبها من الحياة إلى الموت، أو من الشهوة إلى الفناء. وهذا هو السبب في أن الرجل الذي لا ينشد إلا اللذة، لابد من أن يجد نفسه في النهاية فريسة لضرورة خارجية لا تكاد تقل خواء وتفاهة عن رغبته الأصلية الفردية المجردة! وحين تتحقق «الفردية» من أن هذه الضرورة التي عانتها في صميم تجربتها (على حسابها الخاص) هي ضرورة لابد من العمل على تقبلها، وإحالتها إلى صميم ذاتها، حتى يتسنى لها الاستمرار في عملية البحث عن السعادة، فإنها عندئذ سرعان ما تحاول العلوّ على حياة اللذة -دون الخروج عن عالم الحس- من أجل الوصول إلى صورة أسمى من صور «الفعل» وبذلك تنتقل إلى

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., pp. 299-301.

«شريعة القلب» أو «حياة العاطفة»، بدلاً من التوقف عند «شريعة الحس» أو «حياة اللذة»؛ وإن كانت هذه الحياة الجديدة نفسها ليست إلا صورة مترقية من صور «الفردية»...

٨٦- رأينا أن الصورة الأولى من صور «العقل العملي» -ألا وهي البحث عن المتعة في صميم العالم الحسي- هي عبارة عن خبرة فردية ينشد صاحبها اللذة دون أدنى تأمل أو تفكير فينتهي في خاتمة المطاف إلى الإحساس بالضرورة العمياء (اللامعقولة) التي تقضي تمامًا على فرديته. وسنجد أنفسنا الآن بإزاء صورة أخرى أكثر ثراء وأشد عينية، من صور هذا العقل العملي، وتلك هي صورة «الفردية العاطفية» التي تستند إلى «شريعة القلب». وعلى حين أن الضرورة -في الاتجاه السابق- كانت عبارة عن مصير خارجي لا يرحم، أو قدر محتوم لا يلين، فلم يكن في وسع الوعي سوى أن يخضع لها ويتراجع أمامها، نجد أن الضرورة -في هذا الاتجاه الجديد- قد أصبحت باطنة في صميم الوعي نفسه؛ لأنه تعقلها وأحالها إلى ذاته، فأصبح نزوعه نحو السعادة بمثابة نزوع ضروري. والحق أن الرغبة في الحصول على السعادة رغبة كلية عامة، فليس بدعًا أن يصبح الوعي الذاتي -حين ينزع نحو التمتع بالعالم والاهتداء إلى نفسه فيه- وعيًا كليًا عامًا يدرك نفسه بوصفه كذلك. ونحن نلاحظ في هذه الصورة الجديدة من صور «العقل العملي»، أن مفهوم «الكلية» أو «الشمول» قد توحد مع مفهوم «القانون» أو «الشريعة»، فأصبح يشير إلى نظام أخلاقي له طابعه المعياري الذي ينسحب على الجميع، وكأن الوعي الذاتي قد نجح في التسامي بذاته فوق مستوى «الفردية» أو «الخصوصية»، فأصبح يطوى تحت رغبته الخاصة أو الفردية فكرة «القانون» أو «التشريع». ولكننا هنا بإزاء علاقة مباشرة، فضلاً عن أن القانون الذي نتحدث عنه في هذا المقام لم يكتسب بعد «وجوده الواقعي»، فليس من الغرابة في شيء أن نطلق على هذا القانون اسم «شريعة القلب»، ما دمنا هنا بإزاء «هدف» أو «غاية» يسعى «الفعل» نحو بلوغها أو

الوصول إليها[1].

والمتأمل في هذا المثل الأعلى الجديد الذي يقدمه لنا هيجل في هذا الصدد، يلاحظ أنه قد وقع تحت تأثير النزعة العاطفية المتطرفة التي نادى بها روسو. هذا إلى أن هيجل قد استوحى هنا بعض شخصيات جوته وشيلر (مثل شخصية فرتر Werther، وشخصية كارل مور Karl Moor، على التعاقب). ولا غرو، فإن البطل الرومانتيكي كان يتصور السعادة دائمًا باعتبارها ترقيًا لذاته الفردية، فكان ينشد لذته في العمل على إظهار تفوقه الأخلاقي، والسعي من أجل تحقيق رفاهية الإنسانية[2]. ولكن هيجل حين يطلق على مثل هذا الاتجاه الأخلاقي اسم «شريعة القلب»، فإنه يريد بذلك أن يظهرنا على الصبغة الطبيعية المباشرة التي ما تزال تطبع بطابعها كل نزوع الذات الفردية، مما يدلنا على أن «العقل العملي» لم ينجح بعد في التغلب على «الفردية» أو «الخصوصية». وليس من شك في أننا حين نستجيب لأول ميل طبيعي يتردد في نفوسنا، فإننا نكون على ثقة من أن الدافع الأصلي الذي يحفزنا إلى طلب اللذة، لا يمكن أن يكون في حد ذاته شريرًا أو سيئًا، ولكن على شرط ألا تكون الجماعة قد جاءت فأفسدت طبيعتنا الأصلية الطيبة! وحين نقول إن الميل الأولى هو دائمًا ميل خير أو طيب، فإننا نعني بذلك أن طبيعتنا الأصلية ليست مجرد طبيعة فردية، بل هي على توافق منذ البداية (وبشكل مباشر) مع القانون الكلي أو الشريعة العامة التي تحكم كل الفرديات. وحسبنا جميعًا أن ننصت إلى نداء قلوبنا، لكي يكون في وسعنا جميعًا أن ننعم بها في الحياة من متعة مباشرة. فما تسعى الفردية الواحدة نحو تحقيقه، إنما هو القانون نفسه؛ ولا غرابة بعد ذلك في أن تكون لذتها الخاصة هي في الوقت ذاته اللذة الكلية التي تستعذبها قلوب البشر أجمعين[3]!

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure," I., p. 275.
(2) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 303.
(3) Ibid., p. 304.

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى هذا القانون الأخلاقي الذي يسميه هيجل -متأثرًا في ذلك بروسو- باسم «شريعة القلب»، لوجدنا أنه في الواقع غير متحقّق، لأنه لا يكاد يعدو دائرة «الوجود للذات» في صميم الوعي. وآية ذلك أن هذا القانون هو عبارة عن «وحدة مباشرة تجمع بين القانون والرغبة، أو هو عبارة عن نية باطنية تستشعرها الذات عند احتكاكها بحقيقة خارجية مباينة لها». ولكننا هنا بإزاء حقيقة واقعية هي على النقيض تمامًا مما ينبغي تحقيقه، وكأنها هي تناقض حي يعبر عن انفصال كل من القانون والقلب (أحدهما عن الآخر).

فالعالم الذي يتأمله الوعي الذاتي -هنا- هو بعينه ذلك العالم الذي التقينا به فيما سلف، أعني عالم الضرورة العمياء الخاوية تمامًا من كل معنى، حيث يجيء القدر الغاشم فيستحق تلك الفرديات الساعية نحو إشباع ميولها الذاتية. وحين تجد الذات نفسها بإزاء هذا العالم، دون أن تفطن إلى أنها قد صدرت عنه، وأنه هو الأصل في وجودها، فإنها سرعان ما تتحقق من أن «القانون» -في هذا العالم- منفصل انفصالاً تعسُّفيًا عن «قلب» الأفراد. وآية ذلك أن النظام السائد في هذا العالم هو مجرد «نظام ظاهريّ» يقوم على القَسْر والعنف، ويتعارض تمامًا مع شريعة القلب، ويرين على البشرية بأكملها فترزح تحت وطأته الثقيلة في تعاسة وشقاء! وليست نزعة روسو الفردية المتطرفة، ومن بعدها الفردية الرومانتيكية المتطرفة، سوى صورتين لاحتجاج القلب البشري على ذلك العُنْف الذي يُفْرَض على الفردية البشرية. والحق أنه لابد لنا من العمل على تحرير الإنسان؛ ولكنَّ هذا لا يعني إشاعة أسباب التناقض أو التعارض بين الناس بعضهم وبعض، وإنما لابد لنا -على العكس من ذلك- من العمل على تحقيق التصالح أو التوافق بين الناس بعضهم وبعض. أليس ما يحقق خير الفرد الواحد هو بعينه ما يحقق خير البشرية قاطبة؟ فلماذا لا نقول إذن إن في تحقيق خير الفرد الواحد -في علاقته المباشرة بنيَّته الباطنية الدفينة- ما يضمن تحقق ماهيته البشرية الطيبة، وما يكفل إشباع قلبه النقيّ؟ بل لماذا لا نقول إن الأخلاق نفسها إنما

تنحصر في الاستعاضة عن نظام العالم الظاهريّ بنظام قلبي عاطفيّ، بحيث نعمل على تحقيق «شريعة القلب» في صميم هذا العالم الواقعيّ؟

على أن هذه الخبرة الجديدة نفسها سرعان ما تُفضي بصاحبها إلى الفشل الذريع، إذ سرعان ما يصطدم الفرد الراغب في تنفيذ شريعة القلب بصعوبات عملية تجعله يتحقق من أن شريعته الخاصة ليست إلاَّ مجرد قانون ذاتي ارتبط بنيَّته الخاصّة، فهو لا يتمتع إلاَّ بوجود ذاتي هو وجود النية أو القصد! ولكن هذه الشريعة القلبية، بمجرد ما تتحقق في العالم الخارجي، فإنها لا تلبث أن تفلت من طائلة صاحبها، وتَنِدَّ عن ذلك القلب الذي كانت تخفق في باطنه، لكي يستحيل إلى «قوة كلية» هيهات للفرد أن يتعرَّف في نظامها على نظامه الذاتي الخاص! وربما كانت مأساة الفِعْل البشري كله إنما تكمن -على وجه التحديد- في هذا الانحراف الذي ينأى دائمًا بالعمل المتحقق في صميم الحقيقة الواقعية عن النية الأصلية التي كانت تخفق في صدر صاحب هذا العمل! وآية ذلك أن الفرد حين يأخذ على عاتقه أن يحقق فعله في صميم العالم الخارجي، فإنه لابد من أن يرتضي لنفسه الانفصال عن ذاته (بوجه ما من الوجوه)، بحيث تفقد نيته نقاءها الأصْلي، ويستحيل فعله إلى واقع خارجي كليّ! ومعنى هذا أن الفرد حين يحقق فعله في العالم الخارجي، فإنه يعترف ضمنًا بأنه قد أحال ماهيته إلى حقيقة واقعية، وأن هذه الحقيقة الواقعية قد أصبحت هي نفسها عين ماهيته(1). وما دمنا قد ارتضينا لأنفسنا أن نعمل، فليس من حقنا -فيما يقول هيجل- أن نرفض التعرُّف على أنفسنا في صميم الحقيقة الواقعية، خصوصًا وأننا قد جعلنا من تحقق الهدف الغاية الأصلية لكل نشاطنا العملي.

بيد أن «شريعة القلب» -بمجرد ما تتحقق- فإنها لابد من أن تَلْقى نفس المصير الذي لقيَتْهُ مِنْ قَبْل الرغبة الفردية في الاستمتاع، وإن كنا هنا بإزاء خبرة أشدّ

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 306.

ثراء وأكثر عينية من سابقتها. والواقع أنّني حين أعمد على تنفيذ شريعتي القلبية، فإنني لابد من أن أصطدم بمعارضةٍ من جانب الشرائع القلبية الأخرى، أو لابد لي -على أقل تقدير- من أن أكتشف ما في قلوب الآخرين من بشاعة أخلاقية! وهذا ما تحقق منه -مثلاً- كارل مور Karl Moor (بطل رواية شيلر المسمّاة باسم «قُطّاع الطرق») حين أخذ على عاتقه أن يعامل الناس بسخاء، وأن يعيد الحقوق إلى أصحابها، فلم يلبث أن تحقق من أن البشر جميعًا «ليسوا إلاّ جنسًا منافقًا من التماسيح»! وهكذا اصطدم كارل مور بنظام اجتماعي حكم عليه بأنه ليس إلا نظامًا تعسُّفيًا، كما اصطدم في الوقت نفسه بجماعة من الناس لم يجدوا في شريعته الخاصة ما يشبع مطالب قلوبهم! وليس غريبًا أن تنتهي «شريعة القلب» إلى مثل هذا التناقض؛ فإنه لمن الواضح أن «الفردية الحسية التي تَطْغَى على القلب لا تصلح قانونًا كليًا عامًا يصدق على الجميع»[1]!

والحق أن الفردية حين تحاول أن تصبح كلية، فإنها سرعان ما تقع في تناقض يكون من شأنه أن يردّ الرجل الفرديّ إلى حياته الفردية، فلا يلبث أن يجد نفسه معزولاً عن الجماعة، مَقْصيًّا عن الحياة العامة. ولعلَّ هذا هو السبب في أنَّ النهاية المنطقية المحتومة للفردية العاطفية (شريعة القلب) لابد من أن تكون هي الجنون، العاطفي الذي يملك قلبًا رقيقًا ليس في الحقيقة إلا موجودًا خياليًّا يريد أن يضع في مقابل نظام الجماعة «مدينة فاضلة» أو «حلمًا طوباويًا»، دون أن يُعَنّى نفسه بالبحث عن العلاقات القائمة بين مَثَله الأعلى من جهة، والحقيقة الواقعية من جهة أخرى، بل دون أن يفكر في السبيل إلى تنفيذ مَثَله الأعلى. فنحن هنا بإزاء إنسان عاطفي محض، لا يحاول بالفعل أن يغيّر من نفسه أو أن يعمل على تغيير مجتمعه، ومن ثمَّ فإنه لا يملك أية روح ثورية، ولا يتسم بأية مقدرة على الصراع. وكثيرًا ما يعجز الرجل العاطفي عن تحقيق أي ضرب من ضروب التكيف مع مجتمعه، فلا يلبث أن يستحيل إلى مجرم

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel," p. 66.

أو مأفون. وحين تكون الأحلام الطوباوية أو المدن الفاضلة مجرد أوهام ذاتية تعبر عن عجز أصحابها عن التكيف مع النظام القائم، فإنها لابد من أن تفضي بهم إلى «الجنون». والواقع أن الرجل العاطفي لابد من أن يجد نفسه عاجزًا عن أن يحيا مَثَلَه الأعلى (الطوباوي)؛ لأنه يحيا بالفعل في كنف مجتمعه، في صميم النظام الاجتماعي الذي ينتقده. وليس «الجنون» الذي يصل إليه في خاتمة المطاف، سوى مجرد تعبير عن هذا التناقض الباطني الجذريّ. وآية ذلك أنه ينظر إلى ما هو واقعيّ على أنه «لا واقعيّ»، كما أنَّه ينظر إلى حياته الواقعية على أنها «لا-واقعية». وهو حين يعزل نفسه عن الجماعة، فإنه يضع ذاته في مقابل العالم بأسره، وينظر إلى نفسه على أنه «أفضل» من الناس قاطبةً، وبذلك يصل إلى حالة «جنون العظمة». وهنا يكون لسان حال الإنسان العاطفي: «إن المجتمع سيئ، والناس أشرار؛ لأنني لا أجد في المجتمع ما يرضيني، ولأنني لا ألتقي لدى الناس بما يحقق لي الإشباع». وبهذا المعنى يكون الإنسان العاطفي (ذو القلب الرقيق) مجرد مخلوق عجز عن الوصول إلى تحقيق لذته، فانقلب إلى رجل طوباوي يحاول أن يلوذ بأوهام الخيالات الأخلاقية العريضة[1]!

... وإذا ما تحقق الإنسان العاطفي من أن المجتمع الذي يحيا في كنفه مجتمع يتألف من أفراد عديدين هم على شاكلته، وإذا أدرك (على نحو ما فعل بطل رواية شيلر «كارل مور») أنه «لمن الحماقة أن يحاول المرء تجميل العالم عن طريق الجريمة، أو تثبيت دعائم القانون عن طريق الفوضى»[2]، فهناك لابد لمثل هذا الإنسان من أن يعدل عن محاولة فرض نظام فردي -من الخارج- على البشرية بأسرها! وحين يفطن الإنسان إلى أن النظام الأخلاقي ليس من خلْق فرد واحد، بل هو من خلق الأفراد جميعًا، فإنه سرعان ما يدرك -في صميم تجربته الذاتية- أن «قلبه» هو لا يمثل سوى حقيقة «غير جوهرية»، في حين أن «النظام» هو الشيء «الجوهري». ومعنى هذا أنه

---

(1) Kojève: "Introduction à la Lecture de Hegel.," Gallimard, pp. 87-88.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure," I., p. 278.

لابد من القضاء على «الفردية»، من أجل العمل على صيانة «القانون». صحيح أن شريعة القلوب كلها -مجتمعة- قد تكون في بعض الأحيان مجرد شريعة سيئة أو شريرة، ولكن القانون الذي يحكم كافة القلوب لابد من أن يكوِّن نظامًا كليًا ثابتًا. فالقوانين القائمة التي تقف في وجه أي قانون فردي (واحد) لابد من أن تكون بمثابة «كلية روحية» تؤلف بين القلوب جميعًا، لأنها تمثل الماهية الحقيقة أو الجوهر الروحي لكل نزوع فردي. ولكن هيجل يبيّن لنا -هنا- أن ما وصلنا إليه حتى الآن لا يمثل الشريعة الأخلاقية الحقيقية أو النظام الاجتماعي العام، بل هو مجرد تعبير عن صراع بعض الإرادات الفردية، حين يحاول كلٌّ منها فرض تطلعاته الأخلاقية على تطلعات غيره، بحيث إننا لنجد أنفسنا هنا بإزاء تفاعلٍ ظاهري بين الفرديات، دون أن يكون هناك هناك أي «نظام كليّ» حقيقيّ. ومن هنا فإنه لابد «للفضيلة» من أن تجيء لكي تقضي على الأنانيات الفرديَّة، ولكي تسمح لهذا «النظام» بالظهور على حقيقته. وهكذا نجد أنه لابد لنا من الانتقال من مرحلة العاطفة (أو شريعة القلب)، إلى مرحلة الفضيلة (أو شريعة الواجب)(1).

٨٧- رأينا عند الحديث عن الشكل الأول من أشكال العقل العملي أن الوعي الذاتي كان يعرف ذاته باعتباره فردية خالصة، بينما كانت الحقيقة الكلية ماثلة باعتبارها مجرد مبدأ كلي خاوٍ تمامًا. ثم انتقلنا إلى الشكل الثاني من أشكال العقل العملي، فوجدنا أن كلاً من الطرفين المتناقضين كان يحمل في ذاته كلتا لحظتي التعارض؛ ألا وهما القانون والفردية، وأن أحد الطرفين -ألا وهو القلب- كان بمثابة وحدة مباشرة لكلتا اللحظتين المتعارضتين، في حين أن الطرف الآخر لم يكن سوى مجرد تعبير عن التعارض القائم بينهما. وأما في الشكل الثالث الذي نحن بصدده الآن -وهو الشكل الذي تمثله علاقة الفضيلة بمجرى الأشياء في العالم الواقعي- فسنجد أن كلتا اللحظتين هي في الآن نفسه بمثابة وحدة تجمع بين

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., pp. 311-312.

اللحظتين وتناقض يفرق بينهما، وكأننا بإزاء حركة ديالكتيكية لكل من القانون والفرديَّة – في علاقتهما المتبادلة: الواحد منهما بالقياس إلى الآخر – وإن كنا هنا بإزاء حركة في الاتجاه المضاد. والحق أن «القانون» – في نظر الوعي بالفضيلة – هو الشيء الجوهريّ الذي لابد من استبقائه، في حين أن «الفردية» هي الشيء اللاجوهريّ الذي لابدّ من إقصائه. ولكن هذا «الإقصاء» أو «الإلغاء» لا ينبغي أن يتم في نطاق الوعي الأخلاقي أو وعي الفردية الفاضلة فحسب، بل هو ينبغي أن يتم في صميم المجرى الواقعيّ للعالم أيضًا(1). وهيجل يقدم لنا هنا نموذجًا أخلاقيًا جديدًا هو نموذج «فارس الفضيلة» الذي يصوّره لنا بصورة ساخرة تعيد إلى أذهاننا صورة دون كيشوت (بطل الكاتب الأسباني سرفانتيس Cervantès) تارة، وصورة المصلحين الرومانتيكيين الذين يقلبون العالم رأسًا على عقب في مواعظهم وخطبهم تارة أخرى! ونحن نعرف كيف أن هيجل قد عاصر جماعات الأيدولوجيين الحاليين الذين طالما حمل عليهم نابوليون لأنهم لم يكونوا أكثر من مصلحين لفظيين يجيدون الكلام ولكنهم عاجزون عن تحقيق أية ثورة إصلاحية عملية! وهو حين يحدثنا هنا عن دعاة الفضيلة، فإنه حريصٌ على معارضة هذه الفضيلة المحدثة الخالية تمامًا من كل ماهية –على نحو ما يعبر عنها أصحابها في أحاديثهم الصاخبة الفارغة التي تخلو تمامًا من كل مضمون– بالفضيلة القديمة التي كانت تجد في «جوهر الشعب» نفسه مضمونًا الحقيقي المتين، فلم تكن تهدف إلى خير خيالي لا وجود له، ولم تكن تتمرَّد على مجرى الأشياء في صميم العالم الاجتماعي... إلخ. والواقع أننا هنا بإزاء «فضيلة مجردة» تحاول العمل على معارضة «العالم الواقعيّ»، فلا تكاد تصل –في خاتمة المطاف– إلاَّ إلى «نزعة صورية» خاوية (على طريقة «كانْت» في حديثه عن فلسفة الواجب). وهيجل يحمل هنا بشدة على تلك «الماهيات المثالية» أو تلك «المثل العُليا» الفارغة، التي لا تزيد عن كونها مجرد عبارات طنّانة يطرب لها القلب، دون أن يكون

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 312.

لها أي مضمون حقيقي يستقر معناه في العقل! وليس بدْعًا أن يحمل هيجل على تلك «المثاليات الأخلاقية» الفارغة، لأننا سنراه ينتقد بشدة كل «عيان أخلاقي للعالم»، مستندًا في هذا النقد إلى نزعة واقعية تريد أن تستبعد سائر الأحلام الطوباوية، وكافة النظريات الخيالية (أو اليوتوبية). وحين يقوم دعاة الفضيلة بالتمرّد على نظام العالم، فإنهم لن يلبثوا أن يتحققوا -في خاتمة المطاف- من أن العالم ليس من السوء بقدر ما يتصوَّرون، وأن الخطأ الأكبر الذي وقعوا فيه أنهم أقاموا منذ البداية تعارضًا كبيرًا بين الواقع والمثل الأعلى، فلم يَعُدْ في وسعهم من بعد أن يحققوا مثلهم الأعلى، وبذلك بقى هذا المثل الأعلى مجرد «حديث فارغ» أو «تصوّر خياليّ أجوف»[1]!

صحيحٌ أن رجل الفضيلة يريد محو الفردية أو القضاء على الأنانية، ولكنه يلجأ إلى فرض نظام تربوي يريد من ورائه تحقيق هذا الهدف، دون أن يفطن إلى أن المجتمع المثالي لا يمكن أن يترتب بطريقة آلية على مثل هذا الإصلاح الفرديّ (أو إصلاح الأفراد). والواقع أنه هيهات للفرد أن يحقق ذاته، اللهمّ إلا إذا حقق مجتمعه (عن طريق الصراع والعمل). وأما الاقتصار على التضحية بالذات في سبيل الفضيلة، فإنه يعني التضحية بالذات في سبيل مثل أعلى غير متحقق، إن لم نقل في سبيل فكرة مجردة عن الفضيلة، يضعها الفرد في مقابل الواقع نفسه، فيعزل نفسه بذلك تمامًا عن الواقع[2]!

حقًا إن «فارس الفضيلة» قد يقوم بصراع ضد نظام العالم أو ضدّ مجرى الواقع العملي، ولكنه في الحقيقة مُحارب تعيس قد كُتِبَ عليه الفشل مقدمًا؛ لأنه قد ورَّط نفسه منذ البداية في تناقض أصلي، إذ أنه قد أخذ على عاتقه في كل هذا الصراع أن يستبقي سيفه نقيًا طاهرًا! وليس من شك في أن كل من يرفض مبدأ المخاطرة بالحياة في معركة الصراع الثوريّ، إنما يرفض بذلك الشرط الأساسيّ لكل انتصار حقيقي،

---

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure," I., pp. 279-280.
(2) Kojève: "Introduction à la lecture de Hegel," p. 89.

إن لم نقل لكل قيمة بشرية. ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه بيجي Péguy من بعد -في نقده للأخلاق الكانتية- حين قال: إن الفيلسوف المثالي يستطيع أن يحتفظ بكلتا يديه نظيفتين طاهرتين، ولكن لأنه لم يَعُد يملك يدين أصلاً! والواقع أن الصراع ضد المجري الواقعيّ للعالم -بالنسبة إلى تلك الفضيلة الشكلية أو الصورية البحتة- إنما هو هزيمة محققة سَلَفًا أو مقدَّمًا، لأن المطلب الوحيد لهذه الفضيلة التجريدية الخاوية هو الطهارة أو النقاء، وهو مطلب تعلم هي نفسها -مُقدَّمًا- أنها لابد من أن تخسره في صميم عملية الصراع. وإذن فإن مثل هذا التمرُّد على نظام العالم عبث لا طائل تحته، لأنه صورة مجرَّدة خاوية من صور التمرُّد[1].

وهكذا نرى أن الفشل الذريع الذي لقيته هذه الأشكال الثلاثة من الفردية لابدّ من أن يدفع بالفرد إلى التحقق من أنه هيهات له أن يحقق ذاته أو أن يبلغ سعادته اللهمَّ إلا في كنف الجماعة. ونحن نشهد لدى هيجل -في هذا الموضع من مواضع سير الجدل في الفنومنولوجيا- محاولة ديالكتيكية بارعة من أجل تحقيق التصالح بين «الفرد» و«المجتمع»، أو بين «الفرديّ» و«الكلي». وآية ذلك أنه يحاول أن يظهرنا علي أن الوعي لابد من أن يدرك بنفسه (من خلال صراعه ضد مجري الأشياء) أن نظام العالم ليس من السوء بقدر ما يتوهم وأن نزوع الفردية ذاتها هو الذي يمثل واقعية الكلي[2]. والحق أنني حين أعمل، فإنني أعلو على ذاتي، وأحقق قوى ضمنية كانت مجهولة لديّ. ومن هنا فإن ما كان «في ذاته» يصبح -بفضل «الفعل» الذي أحققه- شيئًا واقعيًا. وقد أتصور أنني محدود محصور في فرديتي الخاصة، ولكنني في الحقيقة أجسّد (بدرجة تختلف شدة أو ضعفًا) ذلك «الكلي» الذي يعلو عليَّ. فالفعل الذي يحققه الإنسان في العالم يعلو على هذا الإنسان الفرديّ الذي يتوهم أنه يعمل لذاته، ولكن هذا «العلوّ» نفسه لا يكون ممكنًا إلا من خلال

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel," p. 66.
(2) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 320.

هذا الإنسان نفسه! ومعنى هذا أن «الفردية» تنطوي على وحدة حقيقية تجمع بين «ما هو في ذاته» و«ما هو لذاته»، وبالتالي فإن العمل الذي تقوم به هذه الفردية هو بمثابة صيرورة لذلك «الكلي». ولهذا يقرر هيجل أننا هنا بإزاء مؤلَّف عيني يجمع بين الفردية والفاعلية الواقعية، فيثبت لنا بذلك أن الفردية البشرية ليست منفصلة عن الحقيقة الواقعية، بل هي هذه الحقيقة الواقعية نفسها على نحو ما تصنع نفسها من خلال فعلها(1)!

وحين ينجح الإنسان في التغلب على «الفردية»، فإنه سرعان ما يتحقق من أن «الفعل» هو عبارة عن «الوحدة» الحقيقية التي تجمع بين «الذاتية» و«الموضوعية». ومعنى هذا أن «الفعل» هو نقطة تلاقي «الموجود لذاته» بطابعه الفرديّ، و«الموجود في ذاته» بطابعه الكليّ. وهنا تظهر «الواقعية الهيجلية» -بأجلي صورها- فإن كل جدل العقل العملي الذي تتبعنا أشكاله المختلفة حتى الآن، لم يكن سوى حملة عنيفة على المثالية الأخلاقية التي تقول بالواجب (أو بما ينبغي أن يكون) Sollen -. وإذن فلا موضع للفصل بين «الفكرة» من جهة، و«الحقيقة الواقعية» أو «الوجود بالفعل» من جهة أخرى، بل لابد من القول بأن «الفكرة تنشد الواقعية، كما أن الواقعية تنشد الفكرة»(2). وليست الحقيقة العينية -في النهاية- سوى صيرورة الإنسان في صميم نشاطه العملي. فهل يكون معنى هذا أن هيجل لم يُرد في خاتمة المطاف سوى أن يقرر مع جوته أنه «في البدء كان الفعل»؟ هذا ما يردّ عليه بعض النُقَّاد بالإيجاب، ولكن على شرط أن نفهمك أن «الفعل» هنا ليس هو الفعل بصفة عامة، أو الفعل المجرد، الذي هو في الحقيقة مجرد فكرة الفعل (على نحو ما كان الحال لدى البطل الرومانتيكي أو الفيلسوف اليوتوبي)، بل هو الفعل المعين المحدَّد الذي يقوم به الفرد حين يشارك (من خلال نشاطه الواقعيّ) في تطوير «الكلي» أو العمل على ترقيته(3).

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", p. 284.
(2) Ibid., p. 285.
(3) Garaudy: "Dieu est Mort," p. 213.

٨٨- وهنا نصل إلى مرحلة جديدة من مراحل جدل العقل -في فنومنولوجيا الروح- وهي المرحلة التي يسميها هيجل باسم: «الفردية التي تعرف ذاتها باعتبارها واقعية في ذاتها ولذاتها»(١). وقد لاحظ الكثير من الشرَّاح أن هذه المرحلة الجديدة تمثل مرحلة انتقال من مجال «العقل» إلى مجال «الروح» فضلاً عن أنها تكشف لنا عن الدلالة الحقيقية للفعل الإنساني في صميم الجدل الهيجلي. وحين يحدثنا هيجل -في هذا الفصل- عن «الملكوت الحيواني للروح»، فإنه يشير بذلك إلى جماعات «الحيوانات المثقفة».(٢) وإذا كان قد سبق لهيجل أن حدثنا عن أبطال الرومانتيكية، فإنا سنجده الآن يحدثنا عن جماعات المتخصّصين من أساتذة وفنانين، لكي يبين لنا كيف أن هؤلاء المختصّصين ينسبون إلى العمل الذي يضطلعون به قيمة مطلقة، وكأن هؤلاء الأفراد هم «الخلايا» التي يتكوَّن منها الكل المتماسك للحياة الاجتماعية، وإن كانت كل «خلية» من تلك «الخلايا» مغلقة على ذاتها، فهي ترى في المهمة التي تضطلع بها «المطلق» نفسه! والواقع أن الفنان حين يعلن أن «الفن للفن»، والعالم حين يؤكد أن «العلم للعلم»، فإنهما يحيلان الفن والعلم إلى محض «تجريد»، وكأن «الغاية» التي يعملان من أجلها هي مجرَّد «حقيقة» روحية لا تكاد تمت بأدنى صلة إلى الواقع الاجتماعي! ولعلَّ هذا ما حدا ببعض المفسّرين إلى القول بأن هيجل قد أراد من وراء الحديث عن «الملكوت الحيواني للروح» الكشف عن ضروب التمزّق والتناقض التي تنخر في قلب المجتمع الحديث، بكل ما ينطوي عليه من ضروب الصراع والتنافس (حتى في عالم الفكر نفسه). وآية ذلك أن المفكر الذي يكرّس كل جهوده لخدمة غاية عقلية محدودة، مقتصرًا في كل إنتاجه العقلي على التعبير عن طبيعته الخاصة، سرعان ما يتحقق من أن فعله قد تخطَّى دائرة أهدافه الجزئية المحدودة، وعندئذ نراه يعلن أنه قد قصد من وراء «جهده المتواضع» إلى خدمة تلك

---

(1) Hegel: "Phénoménologie," I., p. 324.
(2) "The Intellectual Animal" Cf. Royce: Lectures on Modern Idealisml. P. 199.

الغايات العامة أو الأهداف الكلية! والحقيقة أنه ما قام إلاَّ بجهد جزئيّ محدود، وأنه لم يقصد بالفعل إلى خدمة أي هدف عام أو كليّ، ولكنَّ «دهاء العقل» هو الذي يعمل من وراء ظهور الأفراد، فيستخلص من أشد الأعمال فردية، دلالة عامة كلية، وينتزع من صميم المقاصد الجزئية، غايات اجتماعية شاملة.

والحق أن سلوك الفرد -كما لاحظ هوبز، وهلفسيوس، وجماعة الاقتصاديين الإنجليز- محكوم بعامل الإشباع الفردي المباشر أو المصلحة الأنانية المباشرة، ولكن من شأن هذا النشاط الفردي أو الأناني نفسه أن يفضي إلى غايات عامة أو كلية. فهناك ضرورة عميقة تكمن من وراء شتى أفعال الأنانية التي يقوم بها الأفراد، وهي التي تعمل من وراء ظهورهم -تحت تأثير دهاء العقل الكلي- فتحقق للمجتمع أهدافًا كلية عامة لم يكن هؤلاء الأفراد على وعي بها! وهيجل يقرر هنا بصراحة أننا حينما نقول عن الأفراد إنهم يعملون بوحي من أنانيتهم، فإننا لا نقرر عندئذ سوى حقيقة واضحة لا خلاف عليها؛ ألا وهي أن جميع الناس لا يملكون وعيًا حقيقيًا بما يعملون[1]! ومعنى هذا أن التاريخ البشري -في رأي هيجل- هو نتاجٌ لنشاط البشر أنفسهم، ولكن البشر حين يعملون على انفراد، وحين يصدرون في أفعالهم عن دوافع الأنانية والفردية والمصلحة الذاتية، فإنهم لا يشعرون بالناتج الإجمالي المترتب على أفعالهم، ومن ثم فإنهم لا يفطنون إلى أنهم يصنعون هذا التاريخ الكلي الشامل المشترك! فنحن هنا بإزاء «كل» هو حصيلة عمل الكل، وهو لهذا يعلو بالضرورة على النشاط الأناني لكل فرد من الأفراد، وكأنما هو قوة غريبة على كل واحد منهم (على حدة)، أو كأنما هو مظهر لاغترابهم عن ذواتهم في صميم هذا «العمل» نفسه! ومهما يكن من أمر تلك «المتناقضات» التي تعمل عملها في أوصال المجتمع الحديث، بل مهما يكن من أمر تلك الصراعات الداخلية والمنافسات الضارية التي تفتّ في عضد الجماعات الأوروبية الحديثة، فإن هيجل لا يرى في تلك «الغابة الوحشية» سوى

(1) Ibid., p. 320.

مجرد «ملكوت روحي»، وإن كنا هنا بإزاء «ملكوت حيواني للروح»! ولكن بيت القصيد هنا أن هيجل يقدم لنا نظرة مأساوية إلى التاريخ البشري والتقدم الإنساني، فيجعل من لحظة التناقض لحظة ضرورية من لحظات الترقي البشري، وإن كنا نراه يؤكد أن التمزق لا يمثل الكلمة الأخيرة في مأساة الإنسان، لأنه لابد لجدل التاريخ البشري من أن يتجاوز مرحلة التمزق، وهلّم جرًّا[1].

وليس في وسعنا أن نتعقب بالتفصيل مراحل «جدل الفعل» (Dialectique de l'action) عند هيجل، وإنما حَسْبنا أن نقول إن المرحلة الأولى من مراحل هذا الجدل هي مرحلة «العمل» L'oeuvre باعتباره تعبيرًا عن حقيقة الفردية، في حين أن المرحلة الثانية هي مرحلة «الشيء ذاته» Die Sache selbst، أعني مرحلة الموضوعية الروحية على مستوى النشاط العملي، بينما المرحلة الثالثة والأخيرة هي مرحلة «الشيء ذاته» بوصفه عملاً للجميع وعملاً لكل فرد (على حدة) في آن واحد. ومعنى هذا أنه لابد للذات «الفردية» من أن تصبح ذاتًا «كليَّة»، كما أنه لابد لموضوعها -بعد أن أصبح الآن هو الحقيقة بأسرها- من أن يصبح بمثابة الماهية الروحية، أعني فكر العالم الأخلاقي[2]. وهكذا نرى أن جدل «الروح الذاتي» قد انتقل بنا من «الشيء» إلى «الفعل»، ومن «الأنا» إلى «النحن» وما بدا لنا -بادئ ذي بدء- مجرد «معطى» من المعطيات، قد أصبح الآن «ناتجًا» لم يكتسب حقيقته إلاَّ بفعل النشاط البشري. وسوف نرى -فيما يلي- أن هذا «العمل» هو عمل الروح، ولكن لا «الروح الذاتي»، بل «الروح الموضوعي». صحيحٌ أن هيجل لا يستخدم -في هذا الموضع- اصطلاح «الروح الموضوعيّ»، ولكنه يتحدث عن «عالم الروح» بوصفه «العالم الذي يتم فيه وضع الذات باعتبارها قائمة في الجوهر، ووضع الجوهر باعتباره قائمًا في الذات». وحين نصل إلى هذه المرحلة من مراحل الجدل، فإن «الكلي» لن يكون في تعارض مع

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.," p. 68-69.
(2) Hegel: "Phénoménologie.," I., p. 343.

الذوات «الفردية»، بل سيجد صميم مضمونه العيني في تلك «الذوات»، وبالتالي فإننا سنكون هنا بإزاء «الوعي الأخلاقي» من حيث هو وعي بحقيقة الجوهر الروحيّ. ولا غرو، فإن القوانين الأخلاقية ليست مجرد وصايا اعتباطية يضعها الوعي الفرديّ، بل هي قوانين كلية تحمل قيمتها في ذاتها، دون أن تكون مستمدة من الإرادة الفردية. وهذا ما يعنيه هيجل حين يقول: «إن القانون هو الإرادة المحضة المطلقة للجميع، وهي إرادة تحمل طابع الوجود المباشر»[1].

ولا يقتصر هيجل على تجاوز شتى أشكال «النزعة الفردية» أو «الذاتية» سواء أكانت نظرية أم عملية، بل إننا نراه يعود مرة أخرى إلى الفلسفة الأخلاقية الكانتية، لكي يبيّن لنا أن هذه الفلسفة هي مجرد تعبير عقلي متطرف عن الاتجاه الفرديّ أو النزعة الذاتية، في حين أن هناك استحالة واقعية تمنعنا من أن نفصل القانون الخلقي عن الواقع التاريخي أو الحقيقة الكلية العينية. والحق أنه ليس ثمة «أخلاق لا زمانية»، كما أنه ليس هناك أيضًا «أخلاق فردية»، بل إن الوعي الأخلاقي الفرديّ نفسه لا يمكن أن يجد لنفسه مضمونًا، اللهمَّ إلاَّ إذا نظر إلى ذاته باعتباره لحظة من لحظات الحياة العامة لهذا الشعب أو ذاك. وهذا ما يعنيه هيجل حين يتحدث عن «الأنا» التي استحالت إلى «نحن»، والـ «نحن» التي استحالت إلى «الأنا»[2].

والواقع أن الفرد لا يصبح -في نظر الوعي- عين ما هو «في ذاته» إلاَّ من خلال «الفعل»، بمعنى أن رتبة الوعي التي تصل إليها من خلال عمله أو تحقيقه لذاته في صميم الوجود ليست هي رتبة الوعي الجزئي أو الفردي، بل هي رتبة الوعي الكلي أو العام. فالعمل هو الواسطة التي يتم من خلالها للوعي الفردي بلوغ مستوى الحقيقة الكلية أو الجوهر الروحي الشامل[3]. وهكذا تتحقق للذات من خلال

---

(1) Ibid., I., p. 353.
(2) Ibid., I., p. 152.
(3) Hyppolite: "Genèse et Structure.," I., p. 307-308.

نشاطها العملي -وحدة الوجود والوعي الذاتي. وليس ما يطلق عليه هيجل اسم «الشيء ذاته». وإذن فإن الخاتمة التي انتهت إليها دراسة هيجل الطويلة لجدل الروح الذاتي هي أن «الجوهر ذات». ويبقى على هيجل بعد ذلك أن يعرض لدراسة جدل آخر، ألا وهو جدل التطور العيني لتلك الروح بعد أن استحالت إلى «روح موضوعية». ومعنى هذا أن الحقيقة التي بلغتها الروح الذاتية لابد من أن تصبح موضوعًا لدراسة جديدة، نتعقب فيها صيرورة تلك الحقيقة عبر التاريخ البشري بأكمله(1). وهذا ما سيحاول هيجل القيام به في الفصل السادس من الفنومنولوجيا.

□□□

(1) Garaudy: "Dieu est Mort.," p. 246.

الفصل الخامس
الـــروح الموضوعيّ

٨٩- يرى بعض الشراح أن هيجل لم يهتم -في الفصول الخمسة الأولى من كتابه الفنومنولوجيا- بالتطور التاريخي للبشرية، فكان من ذلك أن اقتصر في تحليله لعناصر التجربة البشرية على تعقب المراحل الجدلية لترقي الوعي البشري الفرديّ، وكأنما هو قد أراد أن يقدم لنا صورة أولية للإنسان المجرَّد خارجًا تمامًا عن علاقاته بالمجتمع. ولئن يكن هيجل قد تعرض في الفصل الخامس من كتابه المشار إليه لدراسة الإنسان العيني، إلاَّ أن هذا الإنسان الذي وصفه لنا هيجل -حتى في ذلك الفصل- قد بقي إنسانًا يحيا في الجماعة، دون أن يكون «رجلاً اجتماعيًّا» بمعنى الكلمة، وكأن وجوده الواقعي نفسه -كما هو الحال مثلاً لدى الرجل المثقف- قد بقي وجودًا مجرَّدًا! والحق أن الإنسان الواقعي هو دائمًا إنسان اجتماعيّ: أعني موجودًا سياسيًّا وتاريخيًا، يحيا ويعمل في نطاق الدولة، ويحقق من الأفعال ما يخلق التاريخ. وهذا التاريخ البشري الكلي هو موضوع دراسة هيجل في الجزء الثاني من الفنومنولوجيا، حيث نراه يبين لنا كيف يحيا الإنسان، ويعمل، ويفهم ذاته، من خلال خبراته المختلفة عبر التاريخ. فنحن هنا بإزاء إنسان يحيا في مجتمع، ويحقق من الأفعال الاجتماعية ما يخلق الدولة، ويغيّر من أنظمته الاجتماعية والسياسية كلما أوغل في التقدم، عن طريق عملية النفي أو الإلغاء المستمر لشتى الأشكال المتعاقبة أو الصور المختلفة لنشاطه التاريخي. ومن هنا فإن ما يصفه لنا هيجل في الفصل السادس من كتابه هو التاريخ الكلي الواقعيّ، على نحو ما يُبْدعه «الإنسان - المواطن» في نشاطه الاجتماعي والسياسيّ، ابتداء من المدينة اليونانية القديمة، حتى عصر نابوليون والإمبراطورية النابوليونية[1].

---

(1) Kojève: "Introduction à La Lecture de Hegel," Gallimard, 1947, p. 97.

بيد أن جدل «الروح الذاتي» قد أظهرنا -فيما سلف- على أنه لابد للوعي الفرديّ من أن يصل في خاتمة المطاف إلى إدراك «الوحدة» التي تجمع بينه وبين الوعي الكلي، فلابد للروح الذاتي إذن من أن يتحد بالروح «الموضوعي». وهكذا تجيء هذه المرحلة الجديدة من مراحل جدل الفنومنولوجيا، فتبين لنا كيف أن الروح لابدّ من أن تجد نفسها بإزاء دورة جديدة من الخبرات بحيث تواجه الآن خبرات النوع بعد أن واجهت فيما سبق خبرات الفرد. ومن هنا فإن موضوع هذه الحركة الجدلية الجديدة سيكون هو البشرية، لا الفرد أو الفرديَّة. ولعلَّ هذا ما عناه هيجل حين كتب يقول: «إن الروح لهي الحياة الأخلاقية للشعب... فنحن هنا بإزاء فردٍ هو في صميمه عالم».[1] ولا شك أن العلاقة وثيقة بين هاتين الدورتين: لأننا هنا بإزاء خطين متوازيين يسيران في اتجاه واحد، دون أن يكون الدورتين: لأننا هنا بإزاء خطين متوازيين يسيران في اتجاه واحد، دون أن يكون التقابل القائم بين مراحلهما مجرد تقابل صوريّ بحت. وإذا كنا قد تعقبنا فيما سلف مراحل ترقي الوعي الفردي، فإننا سندرك الآن المحرك الحقيقي لهذا الترقي، ابتداءً من «الوعي»، ثم «الوعي الذاتي»، حتى «العقل» الذي يسمح للوعي بالانعكاس على ذاته والانعكاس على العالم. ومعنى هذا أننا سوف نتحقق الآن من أن مسار ترقي الوعي الفردي كان مشروطًا في الحقيقة بالطريق الذي انتهجته البشرية نفسها في ترقيها التاريخي المستمرّ، فلم يكن من الغرابة في شيء أن يمرّ الفرد بنفس المراحل التي مرت بها البشرية في تطورها التاريخي. ولا غرو، فإن هذا التعاقب الموضوعي لمراحل التاريخ (حتى اللحظة الراهنة) هو بمثابة «الخَلْفيَّة الاجتماعية والتاريخية» التي انطلقت منها، وانتظمت ابتداءً منها، شتى مُبادَءات «الفرد». وهذا هو السبب في أن جدل الترقي التربوي للشخص قد ساير اتجاهات الترقي التربوي للجماعة، وكأنَّ جدل التاريخ البشري الشامل قد جاء ففرض على الخبرة الفردية مساره الباطني العميق، فلم يكن في وسع

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 12.

هذه الخبرة سوى التناغم مع إيقاعاته وذبذباته[1].

نحن هنا إذن بإزاء جدل أكثر جوهرية وأعمق دلالة: ألا وهو الجدل المعبر عن خبرة النوع، لا خبرة الفرد، ولابد للروح -الآن- من أن يصل إلى مرتبة الوعي الحقيقي بهذا الجدل، حتى يستحيل إلى «روح موضوعي»، بعد أن كان مجرد «روح ذاتي». وسنرى في خاتمة دراستنا لجدل الفنومنولوجيا كيف أن كلمة «الروح» Geist (في هذا الكتاب) لم تكن تعني سوى خبرة «الروح الموضوعي» حين يستحيل إلى «روح مطلق». وإذا كنا قد رأينا في البداية أن الروح هو «المباشر» الذي يوجد في ذاته ولذاته، فسنرى في النهاية أن الروح سيصبح هو «علم الذات بالذات»، أعني الحقيقة الحية التي تعرف ذاتها بذاتها، لأنها قد أصبحت حقيقة ويقينًا في آن واحد. وهذا الانتقال من الجوهر إلى الذات، أو من الروح الذي يوجد (فقط) إلى الروح الذي يعرف ذاته، إنما هو الدليل على أن القضية الأساسية في كل «الفنومنولوجيا» هي أن «المطلق ذات». فليس يكفي أن نقول إن «الروح نحن»، أو أن نقول إن «الروح تاريخ»، بل يجب أيضًا أن نقول: «إن الروح علم بالذات في صميم هذا التاريخ». صحيح أن العقل قد بدا لنا -فيما سبق- بمثابة «وعي ذاتي» كليّ، ولكنه لم يكن كذلك بالفعل، بل بالقوة فحسب. وهو حين يتحقق بالفعل، فإنه يبدو لنا بمثابة «عالم»، أعني عالم الروح أو عالم التاريخ البشري. ولكن «الروح» لابد من أن يعرف ذاته من خلال هذا التاريخ، وبالتالي فإنه لابد من أن يتقدم في ترقّيه متنقلاً من الحقيقة إلى اليقين، وبذلك يستحيل في النهاية إلى «فلسفة» تمثل علم الروح بذاته[2].

ولابد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن الترقي الموضوعي كان يعمل عمله منذ البداية، في صميم الجزء الأول من أجزاء الفنومنولوجيا، ولكنه كان يعمل «من وراء ظهر» الوعي الفردي (على حد تعبير هيجل نفسه)، فلم يكن الفرد نفسه

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel," p. 70.
(2) Hyppolite: "Genèse & Structure.," II., p. 312.

على وعي بهذا الجدل الموضوعي الضمني. وأما الآن فإن الطابع التاريخي الموضوعي لجدل الوعي البشري سوف ينكشف لنا واضحًا صريحًا، ومن ثم فإننا سنلتقي الآن بشتى أشكال الوعي التي التقينا بها من قبل على المستوى الذاتي أو الفردي، ولكن على المستوى الموضوعي أو الاجتماعي. ومعنى هذا أننا سنجد أنفسنا هنا بإزاء تعاقب تاريخي لأشكال العالم، بعد أن كنا فيما سلف بإزاء تعاقب ذهني لأشكال الوعي. وإذا كنا قد مررنا فيما سبق بمراحل ثلاث هي: الوعي، والوعي بالذات، والعقل، فإننا سنمر الآن بمراحل ثلاث مماثلة، ألا وهي مراحل تطور التاريخ البشري التي يطلق عليها هيجل هذه الأسماء الثلاثة: مرحلة الروح المباشر (ويمثلها العالم القديم: عالم اليونان والرومان)؛ ومرحلة الروح المغترب عن ذاته (ويمثلها العالم الحديث ابتداء من عهد الإقطاع حتى الثورة الفرنسية)؛ وأخيرًا مرحلة الروح المتيقن من ذاته (ويمثلها العالم المعاصر، أي عصر نابوليون وألمانيا الحديثة كما عرفها هيجل).

بيد أن هذا الجزء الثاني من أجزاء الفنومنولوجيا لا يمثل في الحقيقة عرضًا دقيقًا لفلسفة هيجل في التاريخ، وإن كنا نراه يتضمن البذور الأولى لهذه الفلسفة على نحو ما سنراها من بعد -مكتملة- في كتابة «دروس في فلسفة التاريخ» (وهو الكتاب الذي لم ينشر إلا بعد وفاة هيجل نفسه). والواقع أن فيلسوفنا لم يتعرض في الجزء الثاني من الفنومنولوجيا لدراسة التطور التاريخي للتقدم البشري بأسره، بل هو قد اقتصر على عرض اللحظات المختلفة لترقي الروح عبر هذا التاريخ. فنحن هنا بإزاء فلسفة فنومنولوجية تستعرض مراحل الترقي الروحي للوعي البشري، لا بإزاء فلسفة تاريخية تتعقب شتى مراحل تطور التاريخ البشري ككل. وهذا هو السبب في أن كل اهتمام هيجل هنا قد اقتصر على استخلاص نقاط التحول الهامة في تاريخ الوعي البشري، وإبراز مراحل الأزمات والتغيرات الخطيرة في مسار الخبرة البشرية[1]. وليس من الغرابة في شيء أن تكون لأشكال الوعي -في نظر هيجل-

---

(1) Garaudy: "Dieu est Mort.," pp. 247-248.

دلالة تاريخية؛ فإننا لنعلم أن «الروح» عنده لا تنفصل مطلقًا عن التاريخ، إن لم نقل إنها هي نفسها تاريخ، لأنها لا توجد إلا بقدر ما تصنع ذاتها. وليس المهم هنا هو معرفة مدى تطابق التقسيم التاريخي الوارد في «الفنومنولوجيا» مع التقسيم التاريخي الذي سيرد من بعد في كتاب «دروس في فلسفة التاريخ»، بل المهم هو فهم «جدل الروح» على نحو ما يقدمه لنا هيجل الآن في هذا الجزء الثاني من أجزاء «الفنومنولوجيا».

٩٠- أما المرحلة الأولى من مراحل جدل الروح الموضوعي فهي مرحلة «المدينة اليونانية»، باعتبارها وحدة مباشرة تجمع بين الفرد والجماعة، أو بين الفردية والكلية. وكان هيجل قد نظر إلى عصر الانسجام الأخلاقي الرائع للمدينة القديمة (في مرحلة سابقة من مراحل تطوره) باعتباره «فردوسًا مفقودًا» أو «عصرًا ذهبيًا» للبشرية السعيدة، فأصبح ينظر إليه الآن على أنه مجرد مرحلة من مراحل التطور التاريخي للبشرية؛ ألا وهي مرحلة الوحدة المباشرة التي تقابل مرحلة الوعي في دورة «الروح الذاتي». فنحن هنا بإزاء «روح مباشر» تتخذ فيه «الذات» طابع «الفكرة الأخلاقية» أو «الانسجام الخلقي»، دون أن يكون ثمة سلب أو «نفي» يعمل عمله في باطن تلك «الذات» أو «الروح».

وأما المرحلة الثانية هنا فهي مرحلة «العالم الروماني»؛ وهي مرحلة ترتبت على انحلال المدينة اليونانية، فأصبح الفرد يؤكد ذاته لذاته، ولم يعد ينظر إلى نفسه على أنه مجرد «جزء» من «كل». والواقع أن الفردية حين انفصلت عن «الكل»، فإن هذا «الكل» (وهو -هنا- «الدولة») لم يلبث أن أصبح حقيقة خارجية، عالية على الفرد، معادية له، غريبة عنه، وبالتالي فإن «الفرد» هو نفسه لم يلبث أن وقع فريسة للاغتراب، والتمزّق، والتناقض الذاتي. وكان هيجل -في شبابه- قد وجد في هذا الاغتراب أو التمزُّق مجرد مظهر للانحلال أو التفكك، ومن ثم فإنه لم يكن يضمر للمسيحية سوى مشاعر العداء والازدراء، بحجة أنها مجرد تعبير روحي عن هذا

الانحلال أو التفكك. وأما في «الفنومنولوجيا»، فإننا نجد هيجل ينسب إلى مرحلة «الفردية» (أو الجزئية) قيمة مطلقة، باعتبارها مرحلة هامة لابد من العمل على استبقائها وإدماجها في «كلّ» أغنى وأخصب من ذلك «الكل» المتمثل في «المدينة اليونانية»، حيث لم تكن للفرد مثل هذه «القيمة المطلقة». وإذن فلم يَعُدْ أمامنا الآن سبيل للعودة إلى المدينة القديمة، بل لقد أصبح لزامًا على «الدولة الحديثة» أن تدمج في ذاتها لحظة (أو مرحلة) الذاتية اللامتناهية التي نادت بها المسيحية. وكما أن «العقل» هو «المركّب» (أو المؤلَّف) الذي يجمع بين «الوعي» و«الوعي الذاتي»، فإن «الروح» لا يمكن أن يصبح «روحًا متيقِّنًا من ذاته» إلاَّ إذا نجح في تكوين «كلّ» جديد لا يكون مجرد كل مباشر، بل يكون كُلاً مؤلفًا (أو مركبًا) يشتمل في ذاته على لحظة الجزئيّ ولحظة السَّلْب.

وأما المرحلة الثالثة التي يستطيع الروح الموضوعي عن طريقها استكمال دورة تطوّره أو ترقّيه، فهي تلك التي يتم فيها التغلّب على مرحلة التمزّق والاغتراب، مع استبقائها في الآن نفسه باعتبارها مرحلة أو لحظة سابقة. وهنا يظهر الفارق بين مراحل كتاب «الفنومنولوجيا» ومراحل كتاب «فلسفة التاريخ»، فإن المرحلة الثانية -في الكتاب الأول- تبدأ منذ مطلع الإمبراطورية الرومانية وتنتهي بالثورة الفرنسية، في حين أن المرحلة الثالثة مرتبطة بظهور الفلسفة الألمانية، بينما نجد -في الكتاب الثاني- أن العالم الجرماني يبدأ بغزوات القرن الرابع الميلادي، ويستمرّ حتى عصر الملكية الحديثة في بروسيا. ولسنا نريد الآن أن نعرض لدراسة الأسباب التي حدت بهيجل إلى إدخال تعديل -في كتابه «فلسفة التاريخ»- على التقسيم التاريخي الذي قد قدَّمه لنا في الجزء الثاني من كتابه «فنومنولوجيا الروح»، وإنما حَسْبنا أن نقول إن «الروح المباشر»، و«الروح المغترب عن ذاته»، و«الروح المتيقِّن من ذاته» (في كتاب «الفنومنولوجيا») تقابل على التعاقب: «العالم اليوناني»، و«العالم الروماني»، و«العالم الجرماني» (في كتاب «فلسفة التاريخ»). وسيكون علينا من بعد -عند الحديث عن المرحلة الثالثة من مراحل تطور الروح الموضوعي- أن تفسّر هذا

الاختلاف الزمني في تحديد بداية «العصر الجرماني»، بالرجوع إلى نصوص هيجل نفسها في هذا المقام[1].

٩١- (١) الروح المباشر: يرى هيجل أن «الروح» توجد أول ما توجد على نحو مباشر، فهي تمثل «مُعْطىً» تاريخيًا هو عبارة عن «الوجود» المميّز لشعب ما من الشعوب، أو لجماعة ما من الجماعات، بشرط أن يتوافر لدى أفراد تلك الجماعة وعي بذواتهم داخل ذلك «الكل العيني» الذي هو «الشعب». وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الفرد -من حيث هو وعي بذاته- كان يحاول أن يحقق مثلاً أعلى لم يكن له أدنى وجود إلاَّ في ذاته هو، وبالتالي فإنه كان يضع ذاته في مقابل عالمه، فإننا سنجد الآن أن هذا العالم قد استحال إلى عقل متحقق، ومن ثم فإنه لم يَعُدْ هناك تعارض بين الوعي الذاتي من جهة والعالم من جهة أخرى، بل لقد أصبح هذا العالم -على العكس من ذلك- ماثلاً فيه بطريقة مباشرة، والحق أن الروح موجود، إن لم نقل إنه «جوهر»؛ وكل ما هنالك أن الوعي بهذا الجوهر، باعتباره يقينًا فرديًّا، يبدو متمايزًا، وكأنه ثمة «تباينًا» بينه وبين «الكلي» الذي هو «غايته»، و«وجوده القائم في ذاته». حقًّا إننا هنا بإزاء «تمايز»، ولكنه «تمايز» يستلزمه الوعي نفسه، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن تمايز الفردي عن الكلي، أو الفرد عن الجماعة، ليس من «التعارض» في شيء. هذا إلى أن «الروح» ليس مجرد «جوهر» للأفراد فحسب، وإنما هو أيضًا «عملهم» أو «صنيعتهم»، ولهذا فإن الوعي الفردي يحقق الجوهر حين يحيله إن نشاط فعَّال يؤديه، كما أن «الجوهر» -الذي هو في البداية مجرد «وجود في ذاته» أو مجرد «روح كلي محض»، لابدّ من أن يصبح -بدوره- حيًّا وفعَّالاً من خلال «الفعل الأخلاقي». وبذلك تتحقق «وحدة الذات والجوهر»[2]، على حدّ تعبير هيجل نفسه.

---

(1) Garaudy: "Dieu est Mort Etude sur Hegel.", pp. 248-249.

وانظر أيضًا للمؤلف نفسه:

(& "La Pensée de Hegel.", Borads, 1966, p. 71).

(2) Hegel: "Phénoménologie.," II., p. 14.

ولسنا نريد أن نتعقب بالتفصيل جدل «الروح المباشر»، على نحو ما بسطه هيجل في هذا الموضع، وإنما حَسْبنا أن نقول إننا هنا بإزاء «إنّيةٍ» لا تملك من القدرة على «السلب» (أو النفي) ما تستطيع معه معارضة وجودها، ولهذا فإن الوعي الذاتي الأخلاقي –على نحو ما نلتقي به لدى أنتيجون Antigone أو كريون Créon – «وعيٌ قارٌّ» يظل ملتصقًا بفعله، متمسّكًا بالمضمون الذي يهدف إلى تحقيقه. فالذات – أو الإنية– هنا هي بمثابة «طبع» أو «طبيعة أخلاقية»؛ و«الفعل» وحده هو الذي سوف يُبرز تلك «الذات» في صميم استقلالها المجرد، لكي يكشف عما لديها من حرية (خاوية من كل مضمون) باعتبارها «شخصًا». وليس بدعًا بعد هذا أن يُفضي الجدل الذي نحن بصدده إلى ضرب من التفكك أو الانحلال الذي يصيب الحياة الأخلاقية (القائمة على التوافق والانسجام)، فيُحيلها إلى عالم من الأشخاص المجرَّدين الذين يقوم كل واحد منهم لذاته وبذاته، وعندئذ يدبّ التعارض والتناقض في قلب ذلك «الروح المباشر»، لكي لا نلبث أن نجد أنفسنا بإزاء «روح مغترب عن ذاته»، على نحو ما سنرى من بعد في «العالم الحديث»[1].

بيد أن المجتمع البشري لا يمكن أن يكون مجرد «مجتمع طبيعي» يقوم على الحياة المباشرة الصرفة. وآية ذلك أن «الروح» –باعتباره جوهر الأفراد– «فعل» أو «عمل»، لا «واقعة» أو «معطى» من المعطيات. وقد سبق لنا أن رأينا –عند الحديث عن الروح الذاتي– أن وحدة الإنية والجوهر لا يمكن أن تمثل حقيقة أولية مباشرة. فلابُد للروح العامل –أو للفعل نفسه– من أن يكشف عن ثنائية الجوهر والوعي. وهيجل يلاحظ –في هذه المرحلة الأولى من مراحل جدل الروح الموضوعي– أن الجوهر نفسه هو الذي سوف ينقسم على ذاته في صميم ماهيته الأخلاقية، بحيث يبدو مضمونه على صورة «قانون بشري» من جهة «وقانون إلهي» من جهة أخرى. وحين يتحدث هيجل هنا عن «القانون البشري»، فإنه يعني به قانون المدينة، أو شريعة الحياة الاجتماعية

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure.," II., pp. 323-324.

والسياسية لأي شعب من الشعوب، بينما نراه يعني «بالقانون الإلهي»، قانون الأسرة، أو شريعة الحياة العائلية والمنزلية، وكلٌّ من القانون البشري والقانون الإلهي يمثل شكلاً من أشكال الترابط بين الفرد والكل، نجد أن «المدينة» تمثل مجتمعًا واعيًا هو من خلق الإنسان نفسه. وحين قال سوفوكليس -في روايته أنتجون- «إن الإنسان هو الذي زوّد المدن بالقوانين»، فإنه كان يعني بذلك أن قانون المدينة قانون بشريّ عامٌّ يعبّر عن الإرادة المشتركة للأفراد أو المواطنين. وبيت القصيد -هنا- أن «الجوهر» لابد من أن ينقسم على ذاته، بحيث يصبح «أسرة» و«مدينة».

ولو أننا نظرنا الآن إلى صلة القانون الإنساني بالقانون الإلهي، أو إلى علاقة المدينة بالأسرة، لوجدنا أن هذه الصلة أو العلاقة هي أشبه ما تكون بالرابطة القائمة بين النبات الذي ينمو ويرسل فروعه في الخارج من جهة، وجذوره التي ما تزال متأصلة في أعماق التربة من جهة أخرى. ومعنى هذا أن الجوهر حين ينقسم إلى قانون ظاهريّ وقانون خفي، فإنه يعبّر ذلك عن حركة الوعي الذي لا يستطيع أن يدرك الوجود إلا بالقياس إلى شيء «آخر»، وكأنه يستخلص صورة «الشعوريّ» فوق خَلْفية (أو أرضية) من «اللاشعوريّ». ولئن يكن كل من المدينة والأسرة قطبين متقابلين يمثل كل منهما «الحدّ الآخر» أو «القطب المغاير» بالنسبة إلى الطرف المقابل له، إلاَّ أنهما في الوقت نفسه قطبان متطابقان أو طرفان مرتبطان يكمل كل منهما الآخر. ولكنْ على حين أن الأسرة تعبّر عن الجوهر المباشر أو عنصر الوجود الأولى، نجد أن المدينة تعبّر عن النشاط الفعّال للوعي الذاتي. فالقانون البشري عمل أو فاعلية، في حين أن القانون الإلهي هو الأرضية التي يبرز فوقها ذلك العمل أو تلك الفاعلية. ولهذا يقرر هيجل[1] أن الأسرة هي عبارة عن علاقة طبيعية سابقة على الوعي، وكأنها القرار السُفلي أو الدعامة الأرضية لكل علاقة إنسانية مترقية. ومعنى هذا أن الأسرة هي جوهر الحياة الأخلاقية باعتبارها «طبيعة»، أعني بوصفها مجرد

(1) Hegel: "Phénoménologie.," II., Le monde éthique Peuple et famille, p. 15.

واقعة عارية بسيطة مباشرة. وكما أن «الروح» تنبثق من أعماق «الطبيعة» فإن «الروح الأخلاقي» أو «روح المدينة» ينبثق من أعماق «الحياة العائلية». ولئن كنا هنا بإزاء تقابل واضح بين الفردي والكلي، أو بين الأسرة والشعب، إلا أن هذا التقابل لم يصل بعد إلى درجة التعارض. وما دمنا هنا بصدد «الروح المباشر»، فنحن بصدد «كلٍّ» منسجم متوافق تتخذ فيه الحياة الأخلاقية طابع الوحدة المتسقة المتكاملة، إلى أن يجيء «الفعل» فيكدر صفو هذا الهدوء الشامل الذي ينعم به الجوهر. ومن هنا فإننا سنرى فيما بعد أن قوة السلب سوف تجيء لتبعث الانقسام في حياة الوعي الذاتي، وعندئذ يثور في أعماق الموجود البشري تعارض حاد بين وعيه بذاته من جهة، ومصيره من جهة أخرى، على نحو ما نرى في المآسي القديمة لدى كل من اسخيلوس وسوفوكليس[1].

٩٢- ونحن نجد هيجل يتوقف طويلاً عند هذا النظام الأخلاقي المباشر، لكي يحدثنا بالتفصيل عن تلك اللحظة الرائعة من لحظات تطور الروح، حيث لم تكن «الروح» سوى مجرد «طبيعة»، وحيث لم تكن «الأخلاق» سوى مجرد «عادات جمعية». وربما كان هيجل متأثرًا في حديثه عن العالم الأخلاقي الطبيعي (السابق على كل مدينة حديثة) ببعض آراء روسّو التي كانت سائدة في عصره، ولكن من المؤكد أنه لم يكن يقصد بحالة الفطرة تلك البربرية السابقة على كل مدنية، بل لقد كان يقصد بها التوافق المتحقق بين الروح وعالمها الخاصّ، أعني أنه كان يشير إلى حياة روحية هي في الآن نفسه حياة طبيعية، دون أن يكون ثمة تعارض بين الذات من جهة ومضمون حياتها من جهة أخرى. وقد كان هيجل ومعاصروه (بما فيهم صديقه هلدرلن) يرون في اليونان هذا الفردوس المفقود، فكانوا ينظرون إلى المدينة اليونانية على أنها تمثل نضارة الروح البشري، وشباب التاريخ الإنساني. وقد سبق لنا أن تحدثنا عن إعجاب هيجل الشديد بالحضارة الإغريقية، فحسبنا أن نقول هنا إنه قد

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de La Phén.", II. pp. 325-327.

وجد في العقلية اليونانية عقلية فنان تشكيلي يستطيع أن يحيل الحجارة إلى عمل فني، فيضفي على المادة الجامدة دلالة روحية أو تعبيرًا إنسانيًا(١). صحيحٌ أننا لا نجد لدى الرجل اليوناني إحساسًا مرهفًا بالذاتية، أو وعيًا حقيقيًّا بالسلبية، ولكننا نجد لديه قدرة هائلة على تجسيد المعنى في المادة، وتحقيق الفكرة في الموضوعية. ومن هنا فإن الروح اليونانية -من حيث هي روح أخلاقية- إنما هي (على حدّ تعبير هيجل نفسه) «عمل فني سياسيّ». ولم يكن المواطن اليوناني يشعر بفرديته كحقيقة ذاتية مطلقة، وإنما كان يشعر بذاته كمواطن حرّ في مدينة ديمقراطية. ولهذا فقد كان الشعب اليوناني نفسه «فردية» متكاملة، لا موضع فيها لأي تعارض بين سيادة الدولة وحرية الفرد (بوصفه شخصًا مجرَّدًا) كما سيكون الحال من بعد لدى الشعب الروماني.

والمُلاحَظ أنَّ هيجل -في دروسه المتأخرة التي ألقاها من بعد في «فلسفة التاريخ»- يعود مرة أخرى إلى الحديث عن «المدينة القديمة»، فيشيد بعظمة الشعب اليوناني، ويُثْنى على الديمقراطية اليونانية، مشيرًا إلى أن «الإلهة أثِنا (Athèna) كانت عندهم هي المدينة أثينا (Athènes)، أعني الروح العيني الواقعيّ للشعب(٢)». فلم تكن الديموقراطية اليونانية سوى مجرد تعبير عن ذلك الترابط المباشر الذي كان قائمًا عند اليونان بين الإدارة العامة والإدارة الفردية، لدرجة أنهم لم يكونوا يملكون وعيًا أخلاقيًا (Gewissen) بما لديهم من حرية، بل كانت العادة السائدة لديهم هي أن يحيا المرء من أجل الوطن دون أي تأمل أو تفكير!(٣) وإذا كان ما يميز الحضارة الأوروبية الحديثة هو التعارض القائم بين الفرد والدولة (أو بين «الإيمان والمعرفة»، على حد تعبير هيجل في بحث سابق له نشر عام ١٨٠٢م تحت هذا العنوان)، فإن العقلية اليونانية كانت تجهل كل تصور مجرد للدولة، لأن المواطنين لم يكونوا يعرفون لهم غاية أخرى يعملون من أجلها سوى للوطن الحي، أعني أثينا أو إسبرطة بكل ما فيها

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de La Phén.", II. pp. 325-327.
(2) Hegel: "Leçons sur La Philosophie de L'Histoire.", trad. de Gibelin, p. 32.
(3) Ibid., p. 33.

من معابد، وهياكل، وشرائع، وعادات جمعية، وحياة مشتركة، ووسط اجتماعي يحيا في كنفه جميع المواطنين. فلم يكن «الوطن» -في نظر الرجل اليوناني- سوى ضرورة ما كان ليستطيع الاستغناء عنها أو العيش بدونها.

على أن هذه الروح الأخلاقية التي كانت تميز المدينة القديمة لم تكن تخلو من ثنائية؛ فإنها كانت تضم في آن واحد وحدتين روحيتين جوهريتين، ألا وهما وحدة المدينة ووحدة الأسرة. وهيجل يبرز «التباين» القائم بين هاتين الوحدتين، فيشبهه بالتباين القائم بين الأضواء والظلال، أو بين القانون البشري والقانون الإلهي. والفارق بين القانون البشري والقانون الإلهي هو كالفارق بين الطبيعة المذكرة (طبيعة الرجل)، والطبيعة المؤنثة (طبيعة المرأة). صحيح أن اختلاف الجنسين هو مجرد ظاهرة طبيعة أولية ليس لنا عليها يدان، ولكن الإنسان هو الذي خلع على تلك الواقعة الطبيعية الأصلية دلالة روحية حين عمد إلى استخلاص معناها وقيمتها. ولا شك أن الروح حين تستخلص من الطبيعة دلالتها الروحية، فإنها عندئذ تتجاوزها وتعلو عليها. وحين يتسنى للجنسين أن يتغلبا على ما لديهما من ماهية طبيعية، لكي يدركا ما يكمن في أعماقهما من دلالة أخلاقية، فهنالك لابد لاختلاف الجنسين من أن يستحيل إلى مجرد معنى روحي. وهكذا يصبح الاختلاف الطبيعي اختلافًا روحيًا، ويصير الفارق بين كريون Créon وأنتيجون Antigone هو كالفارق بين القانون البشري والقانون الإلهي. ولا غرو، فإن الرجل هو الذي يضع القانون، وهو الذي يؤسس المدينة، في حين أن المرأة هي التي تبقى في البيت، وهي التي تحافظ على حياة المجتمع العائلي. وعلى حين أن قانون الرجل قانون بشري وضعي، أو قانون مسجل مكتوب، نجد أن قانون المرأة قانون إلهي طبيعي، أو قانون مباشر غير مكتوب. وليس في استطاعة أحد أن يعرف الأصل في هذا القانون الإلهي الطبيعي؛ فإنه يمثل حقًا لا يرجع إلى اليوم أو إلى الأمس، بل هو حق قد وُجد دائمًا أبدًا، دون أن يكون في وسع أحد أنْ يدُلنا على تاريخ ظهوره. ولكن القانون الإلهي والقانون

البشري يمثلان شريعتين مترابطتين تكمل إحداهما الأخرى، ويكوّنان معًا جوهر النظام الأخلاقي باعتباره وحدة كلية لا متناهية. ويمضي هيجل إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن «القانون البشري يصدر في صميم حركته الحية عن القانون الإلهي؛ بمعنى أن القانون الذي يطبَّق على هذه الأرض صادر في أصله عن قانون آخر باطن في أعماق الأرض، كما يصدر الشعوري عن اللاشعوري، أو كما يصدر التوسط عن المباشرة...إلخ»[1]. فنحن هنا بإزاء قانونين مترابطين تجمع بينهما وحدة حية هي أشبه ما تكون بوحدة الرجل والمرأة، كما أننا في الوقت نفسه بإزاء جوهر أخلاقي لا يختلف طابعه الكلي المتكامل عن تلك الوحدة نفسها، من حيث أنه يجمع بين «الطبيعة» و«الروح»[2].

٩٣- ولو أننا نظرنا الآن إلى «الأسرة» -على نحو ما عرفها هيجل من بعد في «الموسوعة»- لوجدنا أنها عبارة عن الطابع المباشر الذي يتخذه الروح الاجتماعي. فالأسرة تنطوي على لحظة طبيعية يعبر عنها انتساب الفرد إلى عمومية طبيعية ألا وهي «النوع» باعتباره صميم وجوده الجوهري، كما تعبر عنها العلاقة الجنسية القائمة بين الجنسين، وإن كان من شأن الإنسان أن يخلع على تلك العلاقة طابعًا روحيًا حين يدخل عليها انسجام الحب، والعاطفة، والثقة المتبادلة[3]. وعلى الرغم من أن هيجل لا ينكر ما في الأسرة من روح «حسي» (empfindend)، إلا أننا نراه يتصور الرابطة الزوجية أولاً وقبل كل شيء على أنها رابطة اجتماعية، بحيث أن الاتجاه الجسدي -في نظره- ليبدو بمثابة نتيجة تترتب على علاقة اجتماعية سابقة عليه. وقد تم الانتقال من الأسرة البيولوجية (أو الحيوانية) إلى الأسرة البشرية (أو الإنسانية)، حين تحولت العلاقة الجنسية إلى رابطة اجتماعية، وحين أصبح الفرد لا يملك أدنى قيمة اللهُمَّ إلا في نطاق الأسرة. وقد أدى البحث عن الثروة والعمل

---

(1) Hegel: "Phénoménologie de L' Esprit," t. II., p. 26.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de La Phén. de Hegel.", II. p. 329.
(3) Hegel: "Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques.", § 518, p. 298.

على التماس القوة، من أجل الجماعة العائلية، أو من خلال الحياة العائلية، إلى ظهور «المِلكية العائلية» التي أكسبت الأسرة طابعًا بشريًا أو إنسانيًا(1).

وهيجل يرى أن الأسرة تمثل «كلاًّ» حيًا ليس منه الأفراد إلا بمثابة لحظات عابرة في سلسلة تعاقب الأجيال. ولكن موت أي فرد من الأفراد يمثل -في نطاق الأسرة- حياة الكل، ويخلع على تلك الحياة (التي تتألف من مجموع الموتى) حقيقة واقعية لا توصف بأنها طبيعة فحسب، بل توصف أيضًا بأنها روحية. وآية ذلك أن لحظة الموت -أو إن شئت فقل لحظة السلب والتجاوز- إنما هي في الحقيقة بداية الروح. وقد كانت ظاهرة «عبادة الموتى» -في نظام الأسرة القديمة- بمثابة تعبير رمزي عن هذه الحقيقة الروحية التي طالما اتسمت بها الأسرة. ولم تكن جثة الميت هي موضوع تكريم الأسرة، بل لقد كان الميت في نظرها بمثابة شخصية كلية قد أصبحت فيما وراء الرغبة والشهوة، فأصبح وجودها قائمًا فيما وراء «الـ هنا والـ آن» hic et nunc. وعلى حين أن المدينة لم تكن ترى من الفرد إلا عمله، نجد أن الأسرة كانت لا ترى في الفرد إلا موجودًا خالصًا، فكانت تهتم -على وجه الخصوص- بمسألة وجوده أو عدمه. وإذا كان الموت في ساحة المعركة هو ما يميز «المواطن»، فإن الموت على فراش الموت هو ما يميّز «الفرد العادي» باعتباره عضوًا في أسرة! وعلى حين أن النوع الأول من الموت مقترن بالشعور الذاتي للفرد الذي يخاطر بحياته، نجد أن النوع الثاني من الموت لا يكاد يقترن إلا بوعي الآخرين (الذين يبقون على قيد الحياة، ويمارسون طقوس الموتى بالنسبة إلى قريبهم الراحل). فليس هناك «وعي ذاتي» في نطاق الأسرة، بل هناك مجرد انتقال إلى مستوى «الوجود» المحض حيث يجد المرء نفسه بإزاء نظام إلهي، أو حقيقة قدسية، أو واقعة غيبية! ومن هنا فقد أصبح مجموع الموتى (في نظر الأسرة) بمثابة تقليد جماعي، إن لم نقل وجودًا إلهيًا! وحين تجيء الدولة فتفرض الحرب على الأفراد، وتعمل على التضحية بأبناء المجتمع في سبيل الدفاع عن المدينة، فهنالك لابد للأفراد من أن يدركوا أن «الموت» هو «سيّدهم المطلق»، وأنه ليس في وسع أي إنسان أن يبقى غارقًا في أوهام

(1) Cf. Kojève: "Introduction à La Lecture de Hegel.", p. 100.

فرديته، أو أحلام أمنه وطمأنينته! صحيح أن للحرب صبغة إنسانية، من حيث إنها أداة «سلْب» يتحقق، عن طريقها التقدم للشعوب، ولكنها في الوقت نفسه العدوّ الأكبر للأسرة البشرية؛ لأنها تسلبها أفرادها، متخذة منها مجرد مستودع للذخيرة الحية! ومهما يكن من شيء، فإن الوظيفة السامية التي تضطلع بها «الأسرة» -في نظر هيجل- هي أنها تخلع على «الموت» دلالته الحقيقية، حين تنتزعه من براثن الطبيعة، لكي تحيله إلى عملية روحية. وآية ذلك أن «عبادة الموتى» قد أحالت الأفراد إلى أعضاء مستديمين في تلك الجماعة الروحية التي تدين لها الأسرة بالولاء، وتقدم لها من صنوف التقديس والإكرام ما يجعل من «الموت» نفسه صورة من صور «الوجود الروحي»!

فإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن حياة الأسرة، لا باعتبارها جوهرًا روحيًا يحمل معنى أخلاقيًا، بل باعتبارها وحدة عينية تنطوي على لحظات جزئية هي وليدة عملية انقسام الوعي على ذاته، التقينا في نطاق الحياة العائلية بعلاقات ثلاث تمثل تحديدات ذلك الكلي العيني؛ ألا وهي علاقة الرجل بالمرأة، وعلاقة الآباء بالأبناء، وعلاقة الأخ بالأخت. وقد يبدو -لأول وهلة- أن علاقة الزوجين ليست علاقة إنسانية؛ لأن الاعتراف المتبادل القائم بين الرجل والمرأة هو مجرد اعتراف جنسي أو حيواني يستند إلى علاقة طبيعية أو فطرية، ولكن الحقيقة أن المحبة المتبادلة بين الرجل والمرأة هي أعلى درجة من درجات الحياة الطبيعية؛ لأن الأسرة ليست مجرد معرفة مباشرة للذات في شخص الآخر، بل هي أيضًا معرفة بذلك الوجود المتبادل المعترف به من قِبل كلٍّ من الطرفين، ولكنَّ «الاعتراف» القائم بين الزوجين في نطاق الحياة العائلية يظل اعترافًا طبيعيًا، لا أخلاقيًا، فهو لا يمثل «الروح الفعَّال» نفسه، وإنما هو منه بمثابة «صورة» أو «مرحلة تمهيدية». ولما كانت «الصورة» لا تملك فعاليتها الحقيقية إلاَّ في «الآخر» المباين لها، فليس بدْعًا أن تكون «فعالية» العلاقة الزوجية قائمة، لا في ذاتها، بل في ذات «الطفل»(1). ومعنى هذا أن حب الزوجين لا يمكن أن يهتدي إلى وجوده المتحقق إلاَّ خارجًا عن ذاته في شخص «الطفل». وليس «الطفل» مجرد ثمرة

---

(1) Hegel: "Phénoménologie.", t. II., p. 24.

لحب الأبوين، أو مجرد مظهر لذلك التحقق العيني الذي لابد من أن تفضي إليه العلاقة الزوجية، وإنها هو أيضًا ذلك «الآخر» الذي يحكم على تلك العلاقة بالصيرورة والفناء في خاتمة المطاف! حقًا إن من شأن الحب أن يتأمل ذاته في شخص ذلك «الآخر» الذي هو منه بمثابة «سلب» أو «نفي»، ولكنه يعلم في الآن نفسه أن هذا «الآخر» لن يلبث أن يقضي عليه! وإذا كان المتوحّشون من سكان أمريكا الشمالية يقتلون آباءهم الطاعنين في السنّ، فإننا نحن المتحضرين أيضًا نتصرف مثلهم من حيث لا ندري! أليس في نُموٌّ الأبناء قضاء مبرم على الآباء؟ وإذن فلماذا لا نقول إن علاقة الأبوين بالطفل تظل مجرد علاقة زمانية عَرَضية، يفلت فيها وعي الأبناء من طائلة وعي الآباء، ويبقى فيها الآباء مجرد «أصل طبيعي» استمدّ منه الأبناء البذور الأولى لوعيهم؟ الحقّ أننا - فيما يقول هيجل - لا نجد في العلاقة المتبادلة بين الآباء والأبناء تعبيرًا عن العلاقة الروحية الحقيقية؛ لأن الأبوين يشعران بشيء من اللهفة أو القلق على وجودهما الخاص حين يشهدان نموّ طلفهما وانفصاله عنهما، في حين أن الطفل لا يرى في أبويه سوى ذلك «الآخر» الذي استمد منه وجوده الطبيعي، أو وجوده «في ذاته»، فيشعر بالحاجة إلى الانفصال عنهما للحصول على وجوده الروحي، أو وجوده «لذاته».

وأما العلاقة الثالثة، من بين العلاقات العائلية، ألا وهي علاقة الأخ بالأخت، فهي في نظر هيجل -كما كان الحال في نظر «أنتيجون» بطلة رواية سوفوكليس- أسمى العلاقات العائلية جميعًا. وآية ذلك أن الأخ والأخت -وإن كان يجري في عروقهما دمٌ واحد- يمثل كلٌّ منهما بالنسبة إلى الآخر «فردية حرة»، وتجمع بينهما ماهية أخلاقية هي بمثابة علاقة متبادلة بين وعي ذاتي حرّ، ووعي ذاتي آخر حرّ. ولما كانت علاقة الأخ بالأخت علاقة روحية «لا-جنسية» (أو على الأقل علاقة «إنسانية» ثم فيها إنكار كل طابع شهواني، بتجاوز كل رغبة جنسية)، فليس بدْعًا أن تمثل هذه العلاقة قمة العلاقات العائلية، خصوصًا وأنها أبعدها جميعًا عن الطابع الحيواني أو الطبيعي. وهيجل يحدثنا هنا عن علاقة الابنة بأمّها، وعلاقة الزوجة

بزوجها، وعلاقة الأخت بأختها، لكي يَخْلُص إلى القول بأن أسمى صورة من صور «الاعتراف الروحي» (الخالص من كل شائبة من شوائب الفطرة أو الطبيعة) هي تلك التي تمثلها علاقة الأخت بأخيها. ولعلَّ هذا هو السبب في أن «الأخ الراحل يمثل -بالنسبة إلى أخته- شخصية فريدة هيهات لها أن تجد عوضًا عنها». وهذا ما عبرت عنه أنتيجون بقولها: «إذا مات الزوج، فإن رجلاً آخر يستطيع أن يحلّ محلّه، وإذا مات الابن، فإن رجلاً آخر يستطيع أن يعطيني ابنًا ثانيًا، ولكنني لم أعد أستطيع الآن أن آمل في مولد أخ جديد»! ومن هنا فقد كانت أنتيجون تشعر بأن واجبها نحو أخيها هو واجب أسمى لا يمكن أن يعدله أي واجب آخر.

وهنا قد يعجب القارئ حين يرى هيجل يعلّق كل هذه الأهمية على علاقة الأخت بأخيها، أو هو قد يجد نفسه ميالاً للتشكيك في القيمة الأخلاقية الكبرى التي خلعها هيجل على مثل هذه العلاقة؛ ولكن الظاهر أن فيلسوفنا لم يكن يفكر -حين كتب هذه الصفحات- في أنتيجون وحدها، أو حتى في إيفيجنيا Iphigenia وعلاقتها بأخيها أورست Orestes (على نحو ما صورها لنا جوته) فحسب، وإنما كان يفكر أيضًا في أخته كريستيان التي كان على صلة وثيقة بها. وحينما قال هيجل: «إن الأخ -بالقياس إلى أخته- لهو الوجود بالذات»، أو حينما كتب يقول: «إن موت الأخ -بالنسبة إلى أخته- لهو خسارة فادحة لا يمكن أن تعوض»، فإن أمثال هذه العبارات لا تعيد إلى أذهاننا ما أجراه سوفوكليس على لسان أنتيجون من عبارات فحسب، بل هي تذكّرنا أيضًا بحادثة انتحار أخت هيجل -كريستيان- بعد وفاة أخيها بعدَّة أسابيع[1]! ومهما يكن من شيء، فإن هيجل حين قدم علاقة «الأخت» بـ «أخيها»، على علاقتها بزوجها، أو علاقتها بأبويها، أو علاقتها بأبنائها، فإنه لم يكن يضع بين أيدينا -كما توهَّم البعض- حقيقة سيكولوجية عامة، أو مبدأ أخلاقيًا كليًا، بل ربما كان كل ما يهدف إليه من وراء ذلك هو إظهارنا على العلاقة المباشرة القائمة بين الأسرة والمدينة، على نحو ما تتجلَّى من خلال علاقة الأخت بأخيها. فالأخت هي المرأة التي تمثل القانون الإلهي فتخلع القيمة على «الفردي» أو «الجزئي»، والأخ

(1) Gf. W. Krafmann: "Hegel.", London, 1966 § 30, p. 143 & 145.

هو الرجل الذي يمثل القانون البشري فيخلع القيمة على «العـام» أو «الكـلي». وآيـة ذلك أن «الأخت» تصبح زوجة وأمًّا، فتبقى بذلك خاضعة للقانون الإلهي، في حـين أن «الأخ» يخرج من دائرة الأسرة، ويحيـا في المدينـة حيـاة المـواطن، فيـصبح بـذلك خاضعًا للقانون البشري-. ولئن يكن المستوى الأنثوي -بوصفه محـصورًا في نطـاق العائلة- أدنى من المستوى الذكريّ- بوصفه ممتـدًا إلى نطـاق المدينـة- إلا أن علاقـة الأخت بأخيها هي أسمى العلاقات الأنثويـة؛ لأنهـا لا تنطـوي عـلى أيـة مـصلحة بيولوجية، ولا تحمل أية علاقة طبيعية، بل هي تعبّر عن ضرب من المحبـة الخالـصة (غير المغرضة) ولا تكاد تنفصل عن «الوجود الخالص» للأخ من حيث هو موضوع للحب في ذاته ولذاته، دون أن يكون هناك ما تنتظره الأخـت مـن وراء هـذا الحـب النزيه المبرّأ[1].

بيد أن المدينة اليونانية القديمة لم تكن تعرف أي تعارض حقيقـي بـين شريعـة الكلي وشريعة الفردي، أو بين القانون البشري والقانون الإلهـي، لأنهـا كانـت تمثـل «كُلاًّ منسجمًا» موحّدًا يسوده توافق جماليّ مباشر لا أثر فيه لأي انقـسام أو تـصدُّع أو صراع. فلم يكن الفرد يشعر بأن حياة الجماعة هي عبارة عن مصير خارجي مفروض عليه، أو هي بمثابة حياة كلية مجردة تتعارض مع حياة الأفراد العينية المشخّصة، بـل لقد كان «الشعب» نفسه (في نظر الرجل اليوناني) جوهرًا فرديًّـا يرتفـع المـواطن -في داخله- بطريقة مباشرة إلى مستوى «الكليـة» أو «العموميـة». ولم تكـن «الـذات» أو «الإنية» في الحياة العائلية القديمة «فردية» سالبة تنفي كل ما عداها، وإنما كانت مجـرد ظل للأسرة، أو مجرد «حضرة» تحمل دماء العائلة، وتجد خلاصها مـن المـوت نفـسه عن طريق تلك الحياة العائلية التي تستبقيها في صميم فرديتها الكلية. وهكذا بقيـت المدينة اليونانية جوهرًا أخلاقيًا منسجمًا لا أثر فيه للتعارض بين الكـلي والفـرديّ، أو بين الجماعة والفرد[2].

---

(1) Kojève: "Introduction à La Lecture de Hegel," Paris, NRF., p. 101.
(2) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 30 (Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure", t. II., pp. 336-337).

ثم كانت المأساة الكبرى حين دبّ الخلاف بين الكلي والفرديّ بسبب ظهور «الذاتية»، واغتراب «الأنا» عن ذاته من خلال «فعله» أو نشاطه العمليّ. وليست قصة صراع أنتيجون مع كريون سوى مجرد تعبير عن ظهور أول بادرة من بوادر الخلاف بين القانون الإلهي والقانون البشري، أو بين شريعة الأسرة وشريعة المدينة. وعلى حين أن الفرد -في المدينة القديمة- لم يكن يملك أي وجود خاص اللهمّ إلا في نطاق الأسرة، نراه الآن -عن طريق الفعل- يعمد إلى معارضة الجماعة أو التمرّد على «الكلي» (الذي تمثله الدولة)، على نحو ما فعلت أنتيجون حين تحدَّت كريون ورفضت الانصياع لأوامره. فنحن هنا بإزاء أول صورة من صور الصراع بين الفردي والكلي، أو بين القانون الخلقي والقانون السياسيّ.

٩٤- وهيجل يحدثنا عن هذا الصراع بالتفصيل في فصل طويل يطلق عليه عنوان: «الفعل الأخلاقي بين المعرفة البشرية والمعرفة الإلهية، أو بين الخطيئة والمصير»(١). وهو يبيّن لنا في هذا الموضع أن المدينة القديمة كانت تعبّر عن العالم الأخلاقي في أعلى درجة من درجات توافقه أو انسجامه، فكانت الأسرة متحققة بتمامها في الجماعة، وكانت الجماعة متحققة بتمامها في الأسرة. ثم جاء «الفعل» -بوصفه أسمى تعبير عن الإنيّة العاملة- فكان سببًا في إشاعة الاضطراب في هذا النظام، ولم يلبث التعارض بين الأسرة والجماعة أن نشب على صورة تعارض بين قانونين مختلفين كان لابد لهما من أن يتصارعا، ويواجه أحدهما الآخر، فكان من ذلك أن نشأت «المأساة القديمة». والواقع أن الوعي الذاتي حين يعمل تارة من أجل الدولة، وتارة من أجل الأسرة، فإنه عندئذ إنما يحقق فعلاً جماعيًّا حينا وفعلاً فرديًّا حينًا آخر، دون أن ينجح في تحقيق أي امتزاج بين هذين الفعلين. وعلى الرغم من ذلك «الهدوء» الظاهري الذي كان يسود المجتمع القديم، فقد كان هناك صراع مأساوي يعمل عمله في صميم ذلك المجتمع، ممَّا أدىَّ في النهاية إلى القضاء على الفرد، وبالتالي القضاء على الجماعة

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., L'Action éthique la faute & le destin, p. 30.

نفسها. ولا غرو، فقد كان فعل «السيّد الوثني» -سواء أكان ذلك على المستوى الخلقي أم على المستوى السياسيّ وسواء أكان ذلك في نطاق الحياة العائلية أم في نطاق الحياة المدنية- «فعلاً لا - أخلاقيًا» هو في صميمه «خطيئة» أو «جريمة». وآية ذلك أنَّ هذا «السيد الوثني» لم يكن ليستطيع أن يعمل إلاَّ على مستوى واحد، متجاهلاً المستوى الآخر باعتباره عديم القيمة، فكان ينكره بفعله، مرتكبًا بذلك جريمة هي في صميمها «مأساة». ولم يكن هذا الصراع المأساويّ صراعًا بين «الواجب» و«العاطفة»، أو صراعًا بين واجبين، بل كان صراعًا بين مستويين من الوجود، مستوى ينظر إليه الفاعل نفسه باعتباره خلوًا من كل قيمة، وينظر إليه الغير باعتباره بالغ الأهمية، ومستوى آخر ينظر إليه الفاعل على أنه ذو قيمة كبرى، بينما لا يرى فيه الآخرون إلاَّ أمرًا تافهًا ليس له كبير وزن! ولسنا نلمح هنا- لدى الفاعل الأخلاقي الذي يقع ضحية لمثل هذه المأساة- أي إحساسٍ بالذنب أو الخطيئة، بل نحن نلاحظ أن هذا الفاعل حتى حين يقع تحت طائلة العقوبة أو الجزاء، فإنه لن يشعر إلاَّ بأنه يكابد «مصيرًا» ليس ما يبرره على الإطلاق، وإن كنا نجده يتحمَّله ويتقبله دون أدنى تمرّد، بل دون أن يعمل على فهمه أو إدراك دلالته[1].

والظاهر أن هذه «المأساة» التي يتحدث عنا هيجل تقابل لحظة تاريخية من لحظات المدينة القديمة، وهي تلك التي بدأ فيها الفَسَاد يعمل عمله في صميم الحياة اليونانية، فلم يعد هناك أي تطابق بين القوانين الأخلاقية والقوانين السياسية للمدينة، ولم يَعُدْ هناك أي اتحاد بين قوانين العقل المطلق وقوانين تلك الحقبة أو ذلك الشعب. وإذا كان هيجل قد أطلق اسم «القانون الإلهي» على شريعة الأسرة، فذلك لأنه كان يتصوَّر «الدين» على أنه علاقة مباشرة تجمع بين الله وكل فرد (على حدة)، دون الحاجة إلى وساطة المجتمع أو المدينة. وهذه العلاقة المباشرة التي تجمع بين الذاتية والحقيقة اللامتناهية هي في جوهرها ثمرة من ثمار الديانة المسيحية، ولكنها

(1) Kojève: "Introduction à La Lecture de Hegel," NRF., 1947, Paris, p. 105.

مع ذلك مائلة بصورة ضمنية في هذه الشريعة «الشريعة الإلهية» التي تحميها الأسرة، بوصفها الضامن الحقيقي للفردية، ومن ثمّ فإن النظام الأخلاقي للأسرة هو الذي يكفل قيام علاقة مباشرة بين الوعي الفردي من جهة، والله من جهة أخرى[1]. وعلى حين أن المرأة تمثل هذه الشريعة الإلهية التي تعمل من أجل الفردي، نرى الرجل يمثل الشريعة البشرية التي تعمل من أجل الكلي. وهذا التعارض بين الفردي والكلي، أو بين الذاتية والجوهر، أو بين الإنية والوجود، ليس من قبيل الصراع بين الواجب والعاطفة، أو بين واجبين، بل هو مجرد مواجهة تتم بين قانونين أو بين طَبْعَين مختلفين! وهذا ما يعبر عنه هيجل بقوله: «إن الضمير الخلقي يعرف ما ينبغي له عمله، فهو يحزم أمره ويتخذ قراره: إما بالانتماء إلى الشريعة الإلهية، أو بالانتماء إلى الشريعة البشرية»[2].

وحين يتحدث هيجل هنا عن «الطَبْع الأخلاقي» فإنه يعني به تلك الفردية التي تحمل في ذاتها معنى فعلها: لأنها تعرف بطريقة مباشرة ما لابد لها من عمله. فنحن بإزاء فردية تنتمي بطبيعتها، إما إلى القانون الإلهي (المرأة)، وإما إلى القانون البشري (الرجل)، بحيث أن هذا القانون المعيَّن ليبدو –بالنسبة إليها– بمثابة «القانون الأخلاقي» الأوحد، فهي لا تعرف لها قانونًا آخر سواه، وكأنه يمثل «ماهيتها» الخاصة، إن لم نقل إنه هو «الماهية» نفسها[3]! وهيجل يقول عن الفردية هنا إنها «عازمة» أو «مصمّمة»، ولكن هذا العزم أو التصميم لا يعني أي ضربٍ من ضروب التأمل الشعوريّ أو التدبر الواعي، بل هو ممتزج تمامًا بوجودها، مختلط بصميم حياتها الطبيعية. وآية ذلك أن الفردية هنا هي أشبه ما تكون بطبع مباشر محدَّد، أو وحدة لا تنفصم عراها لروحٍ وطبيعةٍ، بحيث إنها لتلتحم تمامًا بما تفعل، دون أن تجد في نفسها أي صراع باطني أو أي مظهر من مظاهر التردّد. ومن هنا فإنَّ

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel." Bordas, p. 73.
(2) "Phénoménologie," p. 31.
(3) Hyppolite: "Genèse et Structure", p. 346.

كريون Créon لم يكن يملك سوى أن يدين بولينيس Polynice ، كما أن أنتيجون Antigone لم تكن تملك سوى عصيان أوامر كريون. وبالمثل، لم يكن في وسع كريون سوى أن يرى في فعلة أنتيجون مجرد عصيان إجراميّ، كما لم يكن في وسع أنتيجون سوى أن ترى في أوامر كريون مجرد إرهاب أو عَسْف بشري ليس ما يبرّره! والمأساة هنا لا تتمثل في قيام تعارض بين إرادة خيرة من جهة، وإرادة شريرة من جهة أخرى، بل هي تتمثل في قيام إرادتين أو وعيين ذاتيّين، يتمسك كل منهما بقانونه الخاصّ، ولا يملك سوى إنكار قانون الوعي الآخر. فنحن هنا بإزاء تجاهل تام من جانب كل وعي ذاتي لقانون الوعي الآخر، لأن كل شخصية منهما لا تنفصل مطلقًا عن القانون الذي تمثله، فهي لا تعترف مطلقًا بقانون الوعي الآخر! ومثل هذا الاعتراف لابد من أن يجيء فيما بعد على أعقاب الفعل، فيكون ظهوره سببًا في اكتشاف الذات لجهلها أو عدم معرفتها؛ وعندئذ لا يلبث الوعي الذاتي أن يتخلَّى عن تحيُّزه، لكي يتعرف على ذاته في صميم «مصيره»، ويتحقق من أن هذا «المصير» هو الوجود الفعلي أو الحقيقة الواقعية لوحدة الجوهر[1].

وأما إذا أريد لهذا الاعتراف بالآخر أن يصبح ممكنًا بعد الفعل، وإذ أريد لعملية التجاوز (أو التعالي) في الوقت نفسه ألا تجيء من الخارج فقط، بل أن تكون من فعل الوعي نفسه، فلابد للوعي الذاتي حين يعمل من أن يولّد هو نفسه التناقض، بحيث يكون هذا التناقض هو صنيعة يده! وهنا يحلل لنا هيجل طبيعة الفعل، فيبين لنا أن الوعي الذاتي حين يعمل، فإنه لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى الاعتراف ضمنًا بحق الواقع. وليس الواقع هنا مجرد عالم مجهول غريب تمامًا على الوعي الذاتي، بل هو تلك الحقيقة الواقعية التي لابد لفعله من أن يجيء فيستحيل فيها، إذا أريد له ألا يبقى مجرد «موجود في ذاته». وما دام الوعي الذاتي –على حد تعبير هيجل– «قد شرب من كأس الجوهر المطلق رحيق النسيان التام لكل جزئية أو

(1) Ibid., t. II., pp. 846-347.

تحيز مما يسم بطابعه الموجود لذاته[1]، فليس بدعًا أن نراه يعتبر «الفعل» هنا مجرد انتقال ضروري من مرحلة التفكير أو التأمل إلى مرحلة التحقيق أو الوجود الفعلي. والواقع أن الوعي الذاتي حين يعمل، فإنه لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى التخلي عن عالمه الكلي، من أجل الهبوط إلى العالم الجزئي. ولا غرو، فإن الفعل «تحريك للساكن، وتحقيق في الخارج لما كان في البدء محبوسًا داخل قوقعة الإمكان، وربط لما هو لا شعوري بما هو شعوري، أو لما هو غير موجود بما هو موجود»[2]. ولكن الوعي الذاتي حين يعمل، فإنه يخرج بذلك من عالمه المباشر، ويعمد إلى إحداث ضرب من التناقض أو الانقسام. وآية ذلك أن الآنيّة -حين تستحيل إلى عنصر فعّال- فإنها تنكر أو تسلب العالم الواقعي الذي يعارضها، ولكنها في الوقت نفسه تعترف بما لهذا العالم الواقعي من حق عليها، ما دامت تريد أن تسجل فيه مشروعها الخاص... ومعنى هذا أن الوعي الذاتي الأخلاقي لابد من أن يجد نفسه مضطرًا -عن طريق الفعل نفسه- إلى التخلي عن طابعه المباشر، من أجل الانقسام على ذاته. وهو حين يدرك -من بعد- الطابع الجزئي أو المتناهي للتصميم الذي أخذ على عاتقه أن يحققه، فإنه لابد أن يستشعر عندئذ ضربًا من الإحساس بالإثم أو الذنب[3].

وحين يتحدث هيجل هنا عن «الإحساس بالذنب» (أو الإثم)، فإنه لا يعني بذلك ما يسميه المحدثون باسم «المسئولية الأخلاقية»، بل هو يشير إلى حالة نفسية تقترن في العادة «بالفعل الذي يحققه الوعي الذاتي حين يضع ذاته لذاته، في مقابل حقيقة خارجية غريبة عنه»[4]. فالفعل الذي يقوم به الوعي الذاتي هو في صميمه صورة من صور «الانقسام»؛ لأنه يحمل معنى الازدواج أو التناقض. وحين يقول هيجل إن كل عمل بشري لابد بالضرورة من أن ينطوي على معنى «الإثم» أو «الذنب»، فإنه يعني بذلك أن البراءة التامة لا تتوافر إلا في حالة الامتناع الكلي عن

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 33.
(2) Ibid., p. 36.
(3) Ibid., II., p. 35.
(4) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 35. & Hyppolite: "Genèse et Structure", p. 349.

أي عمل، وبالتالي فإنه ليس في وسعنا أن ننسب صفة البراءة حتى ولا إلى الوجود الذي يتمتع به الطفل، بل ربما كانت البراءة وقفًا على وجود الصخرة أو الجماد وحده دون سواه(1)! ولما كان من شأن هذا «الذنب» أو «الإثم» Schuld أن يجيء فيعتدي على قانون جوهري آخر، نظرًا لأن الفاعل حين يستمسك بهذا القانون المعيَّن فإنه عندئذ يخالف بالضرورة ذلك القانون الآخر، فإن «الذنب» هنا لابد من أن يتحول إلى «جريمة» Varbrechen. والحق أن من شأن الفعل الأخلاقي أن ينطوي بالضرورة على ضرب من «التجزئة» أو «التخصيص»، فهو لابد من أن يعمد إلى إقامة ضرب من الفصل بين جانبي «الكل»، ومن ثم فإنه ينطوي على إمكانية قيام تعارض بين هذين الجانبين، خصوصًا حين تتم مخالفة أحد القانونين أو التعدي عليه باسم مراعاة القانون الآخر أو العمل على احترامه. وليست «المأساة» سوى الخبرة المعاشة التي يعاني فيها الوعي الذاتي مثل هذا الإحساس بالانقسام أو القطيعة(2).

وهكذا تتحطم الوحدة الأصلية التي كانت تجمع بين الطبيعة والروح، أو بين الموجود في ذاته والموجود لذاته، أو بين الماهية والوعي الذاتي، أو بين الأسرة والدولة، أو بين الفردي والكلي، لكي يحل محلها ضرب من «التمزق» الذي يعبّر عن صراع الروح الواعي بذاته ضد اللاوعي أو اللاشعور. وهنا يجيء القانون البشري -بوصفه شريعة الكلي- فيحطم تلك الفردية العائلية التي كانت تعبّر عن الصلة المباشرة القائمة بين الجزء والكل، أو بين الفرد والجماعة، أو بين الإنسان والله، وعندئذ لا يلبث الانحلال أن يصيب القانون الإلهي -بوصفه شريعة الفردي. ولو أننا نظرنا إلى هذا الموقف -من الناحية التاريخية- لوجدنا أنه يقابل حقبة الحروب التي نشبت في أواخر العهد القديم بين المدن اليونانية. وقد كان لهذه الحروب غرض مزدوج؛ فإنها كانت تهدف -في الداخل- إلى قمع الفرديّات والتحكم في الاتجاهات الذاتية المتطرفة، في حين أنها كانت تهدف -في الخارج- إلى القضاء على الفرديات

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 35. & Hyppolite: "Genèse et Structure", p. 349.
(2) Garaudy: "Dieu est Mort", pp. 251-252.

المدنية واستيعابها في وحدات كلية جماعية، أو في إمبراطورية واحدة شاملة. وإذا كانت الأُسَر اليونانية قد انضمت في البداية لتكوّن روحًا موحَّدًا هو روح هذا الشعب اليوناني الواحد، فإننا سنرى الآن أن الأرواح الحية للشعوب سوف تختفي في «جماعة كلية» ستكون بمثابة روح مجرد خلو تمامًا من كل حياة أو فردية. ولا غرابة هنا في أن نرى هيجل -الذي عرف النزعة الكلية أو الشمولية "Universalisme" على نحو ما كانت سائدة في القرن الثامن عشر، وعاصر بنفسه عهد الإمبراطورية النابوليونية- ينادي بأنه هيهات للروح أن تحيا، اللهمَّ إلا إذا تجسَّدت أو تحققت عَيْنيًّا في شعوب متنوعة، أو في موجودات تاريخية واقعية. وأما إذا انعدم هذا التجسّد أو التحقق العيني، فلابد للجوهر الروحي من أن يفقد طابعه الفردي، لكي يستحيل إلى واقعة كلية ميتة! وهذا هو ما حدث للمدن اليونانية القديمة حين فقدت وحدتها الأخلاقية الأصلية، وحين أصاب الانحلال مجتمعها العائلي من جهة، ومجتمعها المدني من جهة أخرى، فلم تلبث الحروب أن غيَّرت من معالم نظامها الأخلاقي، ولم تلبث أسباب التمزّق أن دبَّت في صميم كيانها الاجتماعي... وهكذا كان من نتيجة قَمع الفرديَّات أن استحال «الأفراد» إلى غُبار من الذرات الفردية، وكان من نتيجة امتصاص المدن في باطن الإمبراطورية أن أصبحت «الدولة» مجرد وحدة ميتة أو حقيقة كلية مجردة لا تجمعها بالأفراد أية روابط حية أو علاقات دينامية. ومن هنا فقد أصبح لزامًا علينا أن ننتقل من المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الرومانية.

٩٥- ولكنْ، كيف يتم الانتقال من العالم اليوناني إلى العالم الروماني؟

يبدو أن الصراع الذي نشب بين أنتيجون وكريون قد عمل على تأكيد حقوق الفرد، فلم يكن بُدّ للمدينة من أن تتخذ موقفًا دفاعيًّا من هذا الاتجاه الأخلاقي الفرديّ المتطرف. وتبعًا لذلك فقد راحت المدينة تتخذ كافة الإجراءات والاحتياطات لمنع «الأسرة» من تفكيك الوحدة العضوية للمدينة وتفتيتها إلى أجزاء صغيرة منفصلة. ولم تكن «الحرب» سوى الأداة الكبرى الفعَّالة التي التجأت إليها المدينة من

أجل العمل على صيانة الوحدة السياسية وضمان استمرار التماسك الاجتماعي. ولا غرو، فإن «الحرب» تفرض من التضحيات على الأفراد ما يسمح لها بتغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وإعطاء الصدارة للكليّ على الفرديّ. ولكن الحرب -في الوقت نفسه- كثيرًا ما تكون بمثابة قوة هدَّامة للجماعة نفسها؛ نظرًا لأنها تستند إلى قوة الشباب وطموح الغزاة، فتعمل بذلك على إبراز بعض القيم الفردية كالمقدرة الجسمانية والبراعة العسكرية، وغير ذلك من مظاهر التفوق الفرديّ. هذا إلى أن المجتمع حين يصبح نهبًا للقوة، وفريسة للصدفة، في عالمٍ ممزّق يحكمه الصراع، وتسوده أسباب الخلاف، فهنالك لابد للأفراد والشعوب من أن ينفصلوا بأنفسهم رويدًا رويدًا عن «الجوهر الأخلاقي» الذي كانوا يحيون في كنفه، لكي لا يلبثوا أن ينتزعوا جذورهم من تلك التربة التي كانوا من قبل متأصّلين في أعماقها[1].

فإذا ما نظرنا -الآن- إلى «العالم الروماني» -في ظل تلك الأنظمة الجماعية الكلية التي كانت تمثّلها الدولة الكبرى أو الإمبراطورية الرومانية- ألفينا أن هذا العالم الممزَّق الذي يسوده الاغتراب هو نموذج صارخ للمجتمع القانوني المجرد الذي فقد أفراده كل علاقة روحية شخصية بالحياة الاجتماعية العينية. فنحن هنا بإزاء «ذات مجردة» قد حلت محلّ «الفرد المشخّص»، و«شخصية قانونية» قد حلَّت محل «الفردية الأخلاقية المنسجمة»، و«مساواة قانونية» قد حلت محل «العلاقات الحية القائمة بين فرديَّات أخلاقية»[2]. وأما الأساطير الأخلاقية الكبرى التي كانت تعين الأفراد على الحياة، وتكفل لهم ضربًا من التواصل من الأرض أو التربة الاجتماعية، فقد أصبحت الآن أثرًا بعد عين! وهكذا فقد الفرد كل ارتباط بالمضمون الكلي العالي على الحياة الفردية الخاصة، فلم يعد في وسعه سوى أن يحصر كل ماهيته في «الهوية الخالصة لذاته مع ذاته»! ثم تركزت كل السلطات في يد شخص واحد

---

(1) H. Niel: "De la Médiation dans la philosophie de Hegel", p. 148.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel.", t. II., p. 357.

(ألا وهو الإمبراطور) فلم يعد المواطنون سوى مجرد كتلة صمّاء من الذرّات الفردية. ولم يلبث الفرد أن وجد نفسه مضطرًا إلى الانطواء على ذاته، والانشغال بمصالحه الفردية، فلم يعد ينظر إلى «الدولة» إلا على أنها مصير خارجي أو قَدَر مفارق، وكأنها هي قد استحالت إلى واقع غريب معادٍ له، أو حقيقة مجهولة مستقلة عنه! والواقع أن الإمبراطورية الرومانية -في نظر هيجل- ليست «دولة» بمعنى الكلمة، بل هي مجرد «تركة» يتمتع بها شخص واحد، ألا وهو «الإمبراطور»! وهذا هو السبب في أن المواطنين الرومانيين قد أظهروا الكثير من عدم الاهتمام بدولتهم، لدرجة أنهم أصبحوا يقدّمون المصالح الفردية على المصالح الاجتماعية، كما أنهم لم يعودوا يقومون بأي نشاط حربي كمواطنين يضحّون بذواتهم في سبيل تحقيق بعض الانتصارات العسكرية. وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة الرومانية لم تكن في الحقيقة «جماعة طبيعية»، نظرًا لأنها فقدت طابعها السُلاَلي (أو العنصري) Éthnique، ومن ثم فقد تحولت «الدولة» (على أيدي الرومان) إلى مجرد «وحدة شاغرة بذاتها» (في شخص الإمبراطور). ولم يكن من المستغرب -بعد ذلك- أن يكون النتاج الأوحد للحضارة الرومانية هو «القانون الخاص»، خصوصًا وأنَّ كل فرد من أفراد المجتمع الروماني قد أصبح واعيًا بمصالحه الخاصَّة، إن لم نقل بذاتيته الخاصة من حيث هو «فرد» أو «شخص» قائم بذاته، ولهذا فقد كانت الدولة الرومانية بمثابة انتصار للفرديّ على الكليّ، أو للوعي الذاتي على الجوهر الأخلاقي، أو للمتناهي على اللامتناهي!

والمتأمّل في المجتمع الروماني -فيما يقول هيجل- يلاحظ أنه مجتمع قد حلّ فيه مفهوم «الشخص الفرديّ» محل مفهوم «المواطن» ، فأصبحت ماهية «الحرية» عنده محصورة بتمامها في «الذاتية الخالصة»، على طريقة الفلاسفة الرواقيّين. ومن هنا فإن هيجل يذكّرنا بالتناقض الذي سبق أن التقينا به على مستوى «الروح الذاتي» بين الفكر المجرد المنعزل من جهة، والعالم الواقعيّ العيني من جهة أخرى، لكي يخبرنا بأن هذا التناقض نفسه يعود فيظهر أمامنا من جديد -على مستوى «الروح

الموضوعيّ»- متخذًا شكل تعارض حادّ بين «الإنيـة» أو «الشخـصية المجـرَّدة» مـن جهة، و«الدولة» أو «الإمبراطورية الخاوية» من جهـة أخـرى. والواقـع أنـه إذا كـان العالم القديم قد شهد قيام علاقات حية بين الفرد والكل، فإن العالم الرومـاني لم يعـد يعرف سوى «ذُريّة اجتماعية» atomisme social يتحكم فيها عاملان: عامل السيادة المجردة للدولة من جهة، وعامل الملكيـة الفرديـة مـن جهـة أخـرى. وهكـذا جـاء «القانون الروماني» فكان بمثابة تعبير تاريخي عـن الـوعي الرواقـي، ولكـن لا عـلى مستوى «الروح الذاتي»، بل على مستوى «الـروح الموضـوعي». وحيـث إنَّ مفهـوم «الفردية الخاصة» أو «الشخصية القانونية» قد حـلَّ محـلّ مفهـوم «المـواطن» (الـذي تجمعه بمدينته روابط حيَّة دينامية)، فقد أصبح «القـانون الرومـاني» بمثابـة «تَقْنـين» لوَضْع الإنسان في هذا المجتمع الجديـد الخـالي مـن كـل مـضمون! ولا غـرو، فقـد انعدمت في المجتمع الروماني شتى العلاقات الحية التي كانت تربط الفـرد بالدولـة، ولم يعد الأفراد سوى مجرد وحدات خاصة منعزلة ليس يَعْنيها من الحياة الاجتماعيـة سوى العمل على صيانة «مِلْكيتها الخاصة». وليس بِدْعًا أن تهتم «الـذات» -في هـذه المرحلة من مراحل تطور «الروح الموضوعي»- بالملكية الفردية، فإن هذه الملكية هي بمثابة تحقيق مادي خارجي لوجود الذات نفسها، حتى لقد قـال هيجـل نفـسه -في موضع آخر- إن الذات لا تصبح موضوعية إلا بفضل الملكية، إن لم نقل بأن «الملكية هي صميم وجود الشخصية»[1].

وهيجل يسهب في الحديث عن «الشَّكْلية القانونية» التي أصبحت هي الطـابع المميّز للمجتمع الروماني بأسره، فيبين لنا كيف أن العلاقات القائمة بـين الأفـراد في ظل هذا النظام الاجتماعي الجديد قد أصبحت مجرَّد علاقات قانونية صرفـة، وكـأن المبدأ الأوحد الذي أصبح يحكم المجتمع الروماني هو مبـدأ «المـساواة الـشكلية بـين الأفراد». صَحيحٌ أن روما قد عرفت ضربًا من ضروب «الحرية»، ولكن هذه الحريـة

(1) Hegel: "Philosophie du Droit", § 51.

السياسية لم تكن سوى حرية مجردة خاوية؛ فكانت هناك من جهة «دولة مجردة» تقوم سياستها على القوة والاستبداد وإخضاع الأفراد، في حين كانت هناك من جهة أخرى «حياة فردية خاصة» أو حرية ذاتية باطنية ينعم بها الأفراد في قرارة نفوسهم، دون أن تكون لها أية دلالة اجتماعية أو مدنية. وإذا كان الأفراد في قرارة نفوسهم، دون أن تكون لها أية دلالة اجتماعية أو مدنية. وإذا كان العالم الروماني قد بقي موسومًا -في كل تصوّراته القانونية- بطابع شكلي أو صوريّ محض؛ فذلك لأنه قد جعل من «الخواء الموجود لذاته» ماهية الموجود الفردي، وبذلك أسهم في فصل «الوعي الذاتي» عن العالم الواقعي أو الحقيقة الخارجية. ومن هنا فقد أصبح «الوعي» ينظر إلى مضمونه على أنه مجرد «تحديد» عرضي عابر، هو في ذاته ثمرة من ثمار الصُدْفة أو الاتفاق. وهكذا اختفت تمامًا فكرة «الكلّ العضويّ»، وأصبح المجتمع مجرد مجموعة من الذرات الفردية التي تتحكم في مصيرها قوة مستبدة غاشمة. وحينما أصبحت «الامبراطورية الرومانية» مجرد «دولة كبرى» يحكمها فرد واحد، وتسودها قوة مطلقة هي قوة «الامبراطور»، فإن الأفراد لم يلبثوا أن أصبحوا ينظرون إلى تلك «الدولة» على أنها عالم غريب عنهم، قائم بذاته في استقلال تام عن إرادتهم، وبالتالي فإنهم لم يعودوا يجدون لأنفسهم أي وجود موضوعي آخر، ما خَلاَ وجود «ملكياتهم» الفردية! ولم يكن من الغرابة في شيء بعد هذا كله، أن يصبح «القانون» مجرد سجّل مدنيّ ينصّ على ملكيات الأفراد، وكأن «القانون» و«قانون الملكية» شيء واحد! ومن هنا فإن تحديد العلاقات القائمة بين الأفراد قد أصبح متوقفًا على إقامة علاقات بين الملكيات، ما دامت «الملكيات» هي الحقيقة الموضوعية أو الوجود العيني للأشخاص[1].

وعلى حين أن «القانون» عند اليونان كان بمثابة أنشودة مقدسة أو أغنية سحرية يشدو بها المواطنون، ويتوارثونها أبًا عن جدّ، نجد أن «القانون» عند الرومان قد خرج عن دائرة الطقوس الدينية، ليصبح «ظاهرة عامة» أو «واقعة كلية» مجردة. وبعد أن كان

(1) Garudy: "La Pensée de Hegel"., p. 75.

القانون قديمًا مجرد قاعدة مفروضة تستمد كل سلطتها من التراث أو التقليد، أصبح القانون الآن مظهرًا للمساواة الطبيعية بين الأفراد. وحسبْنا أن ننظر إلى مفهوم «الشخصية القانونية» لكي نتحقق من أن هذا المفهوم قد رفع عن «الذات» كل طابع شخصي، وأفرغ «الإنية» من كل حقيقة بشرية، فجعل من «الشخصية» -على الطريقة الرواقية- واقعة مجردة مستقلة تمامًا عن شتى الظروف العَيْنية. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الاستقلال الذاتي للوعي الرواقي لم يكن إلا استقلالاً لفكر منطوٍ على ذاته، متجاهل لكل مضمون، غافل عن شتى المواقف المحدَّدة. وبالمثل، يمكننا هنا أن نقول عن «حق الشخص» إنه مجرد تعبير قانوني عن هوية الذات مع نفسها في صميم تجريدها! ومعنى هذا أن الشخصية القانونية التي قال بها القانون الروماني هي تصوّر بسيط يعكس لنا حالة «اغتراب» الوعي عن ذاته. وآية ذلك أن البشر قد تحوَّلوا إلى ذوات قانونية مجردة، أو شخصيات «بورجوازية» لا يهمها سوى مراعاة مصالحها الخاصة، والمحافظة على ملكياتها الفردية. وأما «الدولة» فقد أصبحت خارجة عنهم، عالية عليهم، معزولة تمامًا عنهم. وجاء تصوّر الرومان للامبراطور باعتباره «سيد العالم»[1] Monas monadum، فعمل على زيادة حدة وعي الأفراد بخواء وجودهم الفرديّ، وأصبحت «الدولة» في نظر الفرد (الروماني) بمثابة «مصير» أو «قَدَر». ولكنَّ هذا الحاكم المستبد الذي أصبح الرومان ينظرون إليه على أنه «الإله الحقيقي»، لم يكن في الواقع سوى «شخصية مجردة»، منعزلة، قائمة بذاتها، وكأن كل وجودها الذاتي رهنٌ بوجود جماهير الأفراد الذين يقفون في وجهها. صحيحٌ أن الإمبراطور الروماني كان يتمتع بكافة السلطات، كما أنه كان يستمتع بكافة الملذات، ولكنه مع ذلك لم يكن إلاَّ شخصية ضعيفة لا تعرف ذاتها إلاَّ من خلال الإرهاب الهدَّام الذي كانت تمارسه في علاقاتها بذوات المحكومين، فكان وجود هذا «الإمبراطور» خارجًا عن ذاته باستمرار، مثله في ذلك كمثل «السيد» الذي لم يكن يجد لنفسه أية حقيقة اللهم إلاَّ في

(1) Cf. Hegel: "La philosophie de l' Histoire", trad. frenç. par Gibelin, Paris, Vrin, 1954. vol. II., pp. 100-101.

شخص «العبد» باعتباره «الفاعل الحقيقي»(1).

ومهما يكن من شيء، فإن التعارض الذي نشأ -في ظل الحكم الروماني- بين الفرد والدولة، أو بين الحرية الفردية والنظام الجماعي، لم يلبث أن ازداد عمقًا وشدة، فاستحال إلى تناقض صارخ بين عالمين منفصلين هما: «عالم الكليّ» الذي تمثله سلطة الدولة، و«عالم الفرديّ» الذي تمثله ثروة الأفراد (أو الملكيات الخاصة). ومن هنا فإن الفرد المنعزل لم يعد يتعرف على عمله (أو صنيعة يده) في تلك القوى الخارجية الغاشمة التي تولَّدت عن قدرته الذاتية الخاصَّة، وكأنَّ تلك «القوى» التي أسهم هو نفسه في خلقها، قد اغتربت عنه، أو تمردت عليه! وسرعان ما عمد الفرد إلى إسقاط تلك «القوى» خارجًا عن ذاته، على شكل «حقيقة روحية» مستقلة عن «العالم الواقعي»، فخلق منها «عالمًا روحيًّا» توهَّم أنه هو الكفيل بتوثيق العلاقة بين وعيه من جهة، وماهيته الخاصة من جهة أخرى. وهكذا نشأت فكرة «العالم الآخر» أو «العالم الفائق للحس»، لتكون بمثابة تعويض عن إحساس الوعي الفردي بخواء وجوده الواقعيّ في هذه «الحياة الدنيا». ولم يكن هذا «الاغتراب الديني» -على حدّ تعبير بعض الشرَّاح- سوى المكمّل الضروري لحالة «الاغتراب القانوني»، إن لم نقل لحالة «الاغتراب الاجتماعي» بصفة عامة. ولم يكن ظهور المسيحية سوى استجابة طبيعية لهذه الحاجة النفسية التي استشعرها الوعي الفرديّ حين أحسّ بغربته في هذا العالم! وهكذا كان اغتراب الوعي الذاتي اغترابًا مزدوجًا؛ فكانت هناك من جهة «غربة» في العلاقات الاجتماعية، وكانت هناك من جهة أخرى «غربة» في صميم الوعي ذاته؛ أوْ كانت هناك من جهة «ماهية بلا وجود»، وكأن هناك من جهة أخرى «وجودٌ بلا ماهية»(2).

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., p. 362.
(2) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", pp. 75-76.

٩٦- (ب) الروح المغترب عن ذاته:

إذا كنا قد التقينا «بالنظام الأخلاقي»- على مستوى «الروح الحق» أو «الروح المباشر»-، فإننا سنلقي الآن بالحضارة أو «الثقافة» Bildung - على مستوى «الروح المغترب عن ذاته»-. وعلى حين أن «الروح الحق» أو «الروح المباشر» كان يتضمن - عند هيجل- أولاً: العالم الأخلاقي: أعني عالم الرجل والمرأة أو عالم القانون البشري وعالم القانون الإلهي؛ وثانيًا: الفعل الأخلاقي: أعني المعرفة البشرية والمعرفة الإلهية، مع الإشارة إلى الخطيئة والمصير؛ وثالثًا: حالة القانون؛ نجد أن «الروح المغترب عن ذاته» سوف يشتمل أيضًا على ثلاثة فصول، ألا وهي:

١) م الروح حين يغترب عن ذاته (من خلال الثقافة والإيمان)؛

٢) عصر التنوير (في صراعه مع الخرافة، ثم على حقيقته)؛

٣) الحرية المطلقة والإرهاب.

وواضح من هذا التقسيم أن هيجل يحدثنا في هذا لباب عن فترة حضارية طويلة تمتدّ منذ عهد انحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها حتى عهد قيام الثورة الفرنسية وسقوط حكم الإرهاب. وهذه الفترة التاريخية الخصبة من فترات الحضارة الأوروبية تمثل مرحلة هامة من مراحل الوعي الذاتي؛ لأنها شهدت النمو السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والعقلي... إلخ. لهذا الوعي الذاتي. والواقع أن لهذه المرحلة دلالة مزدوجة؛ لأن الفرد من جهة قد تخلَّى عن «وجوده لذاته»، أو عن قيمته المباشرة، وأصبح في وسعه أن يخلق من ذاته حقيقة كلية، بأن يتسامى بنفسه إلى مستوى الجوهر، ولأن الجوهر من جهة أخرى قد اكتسب عن هذا الطريق نفسه ضربًا من الواقعية أو الوجود الفعلي. وعلى حين أن «الشخصية» -في ظل القانون- لم تكن إلا شخصية قانونية مجردة In abstracto يُنْظَر إليها في ذاتها من حيث هي كذلك، نجد أن الشخصية -في ظل الثقافة أو الحضارة- قد أصبحت تثقف ذاتها بذاتها، وتطبع نفسها بطابع كليّ، فهي لم تعد تنطوي على قيمة إلا بقدر ما تنجح في

القضاء على حالتها المباشرة. ولا غرو، فإن ثقافة الفرد -في نظر هيجل- إنما تعني تساميه إلى مستوى «الكلي» (على نحو ما كان الحال لدى الرجل الفرنسي في ظل حضارة القرن السابع عشر في فرنسا). وإذا كان من الضروري للفرد أن يراعي النظم الاجتماعية وأن يتطابق معها، فإن من الضروري لهذه النظم نفسها أن ترقى بنفسها إلى مستوى الشخصية، أو مستوى الوعي الذاتي. ولو كان لنا أن نستخدم المصطلح الهيجلي، لكان في وسعنا أن نقول: «إن الموجود في ذاته لا يصبح موجودًا لذاته، إلا حين يصبح الموجود لذاته موجودًا في ذاته». وآية ذلك أن السلطة المجردة للدولة الفرنسية لم تلبث أن استحالت إلى سلطة شخصية على يد الملك لويس الرابع عشر! ولكن بيت القصيد هنا أن العالم الروحي الذي يصفه لنا هيجل في هذا الموضع «عالم ممزَّق»، متناقض، منقسم على ذاته، وإن كان في الوقت نفسه عالمًا واقعيًا، عينيًّا، مشخّصًا. وعلى حين أن «العالم الأخلاقي» الذي التقينا به فيما سلف لم يكن يعرف الخير والشر إلاَّ باعتبارهما مفهومين مجردين، نجد أن هذين المفهومين قد اكتسبا في العالم الحضاري الذي نحن بصدده الآن طابعًا خارجيًا، فأصبحا يشيران إلى لحظتين موضوعيتين من لحظات العالم الواقعي. ومن هنا فقد تحوّل كل من الخير والشر إلى واقع خارجي، بدلاً من أن يبقى مجرد فكرة خالصة، فأصبح الخير هو «سلطة الدولة»، والشرّ هو «الثراء» (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، أعني شتى أشكال الحياة الاقتصادية، بما في ذلك الإنتاج والاستهلاك). والحق أن ما يميز المرحلة التي نحن بصددها الآن (ألا وهي مرحلة الروح المغترب عن ذاته)، إنما هو «الوعي الشقي»، الذي أصبح السِّمَة الأساسية المميزة للروح. ولا شك أن المسيحية قد عملت على تثبيت دعائم هذا الشقاء الروحي لأنها قسمت العالم إلى عالمين: عالم أعلى وعالم أدنى، أو عالم الروح وعالم المادة، أو ملكوت السماء ومملكة الأرض. ولكن الإيمان المسيحي -في الوقت نفسه- قد تطلب من الفرد العمل على التوفيق بين هذين العالمين، على نحو ما رأينا من قبل حين قلنا إنه لابد للوعي الشقي من العمل على

تحقيق ضرب من التصالح بين «الوعي الثابت» و«الوعي المتغيّر».(1)

٩٧- ولو أننا توقفنا الآن قليلاً عندما يسمّيه هيجل باسم «الثقافة»، لوجدنا أن العالم الروحي عند فيلسوفنا هو عالم «الثقافة» Bildung من جهة، وعالم «الاغتراب» Entäusserung من جهة أخرى. ولكن الصلة وثيقة عند هيجل بين معنى «الثقافة» ومعنى «الاغتراب»؛ لأن الفرد المعيَّن يثقف ذاته، ويتسامى بنفسه إلى مستوى الوجود الكلي أو الحقيقة الجوهرية، حين يتمكن من الاغتراب عن ذاته، وحين ينجح في تجاوز وجوده الطبيعيّ، أو الخروج عن دائرة «الوجود المباشر». فليس معنى «الثقافة» عند هيجل أن ينمّي الفرد مواهبه وقدراته على نحو متسق كامل، لكي يحقق لشخصيته ضربًا من النُضْج العضويّ، بل إن معنى «الثقافة» عنده أن يعارض الفرد ذاته، وأن ينفصل عن نفسه، لكي لا يلبث أن يهتدي إلى ذاته من خلال عملية التمزق أو الانفصال نفسها! ومعنى هذا أن السمة الأساسية التي تميز مفهوم «الثقافة» عند هيجل هي سمة «التمزق» و«الوساطة»؛ وهو ما حدا ببعض الشراح إلى إقامة تفرقة حادة بين التربية الهيجلية من جهة، وكل من التربية الإنسانية الكلاسيكية والتربية العقلية التنويرية من جهة أخرى. ولا غرو، فإن اللحظة الأساسية في كل التربية الهيجلية إنما هي لحظة «التعارض مع الذات»، أو «الاغتراب عن الذات»، أعني تلك اللحظة التي تصبح فيها «الذات» أو «الإنيّة» غير متكافئة مع نفسها، أو غير مساوية لذاتها، ومن ثم فإنها تنكر ذاتها أو تسلب نفسها، بغية الحصول على وجودها الكليّ أو الوصول إلى حقيقتها الشاملة. وهيجل يحدثنا هنا عن ثقافة «الرجل المهذَّب» الذي يأخذ على عاتقه العمل وفقًا لما تقضي به مكارم الأخلاق، فيقول إن مثل هذا الرجل هو في الحقيقة إنسانٌ مثقف قد اغترب عن ذاته، وتنكر لوجوده الطبيعيّ، لم تعد «الذات» -في نظره- سوى مجرد «إنية كريهة»، كما

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., pp. 368-370 & Hegel: "Phénoménologie" II., p. 51 (note).

كان الحال لدى الرجل الفرنسي المثقف في القرن السابع عشر. وليست «الثقافة» مجرد «تربية اجتماعية» تخلع على الذات طابعًا كليًا، بل هي أيضًا «معرفة» تزوّد صاحبها بضرب من «القوة» (على نحو ما قال بيكون حين قرر أن المعرفة نفسها قوة). ويمضي هيجل إلى حد أبعد من ذلك فيحمل –مع ديدرو (Didérot)– على تلك «الأنماط البشرية» التي لا يزيد وجودها الشخصي عن كونه مجرَّد «مثل» أو «نموذج» لجنس طبيعيّ أو نوع محدَّد، وكأنما هي مجرد «طبائع» متحجرة، أو «أجناس» جامدة!

والحق أن هيجل حين وثَّق الصلة بين «الثقافة» و«الاغتراب عن الذات»، فإنه لم يكن يريد من وراء ذلك سوى العمل على إبراز أهمية «الكليّ» في عملية «تربية الذات». وآية ذلك أن الشخصية الفردية لا يمكن أن تهتدي إلى ذاتها، اللهمَّ إلاَّ إذا خرجت عن ذاتها، وتنكرت لنفسها، بحيث تصبح «كلية» أو «شاملة» في عين اللحظة التي فيها تصبح غريبة عن ذاتها! ولم تظهر دعوة روسّو (وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر) إلى «العودة إلى الطبيعة» إلا بعد أن سادت الرُّوحَ الأوروبية في القرن السابع عشر حالةُ «الاغتراب الذاتي» التي أصبح من المستحيل معها على الذات الفردية أن تحقق التطابق بينها وبين نفسها!... ولكن من المؤكد أن الإنية حين أصبحت «كلية» أو «جوهرية»، فإن «الجوهر» نفسه لم يلبث أن اكتسب عن هذا الطريق طابعًا «عينيًا» أو «واقعيًا»، وبالتالي فقد استحال التنظيم السياسيّ والاجتماعي إلى حقيقة واقعية كانت بمثابة ثمرة لهذا «الاغتراب» نفسه. وإذن فإن العالم السياسي والاجتماعي لا يمثل جوهرًا خارجيًا غريبًا تمامًا على الذت الفردية، بل هو نفسه مظهر من مظاهر «الثقافة» لأنه من خلق تلك الفرديات التي تغترب عن ذاتها، محققه في الخارج صميم جوهرها الموضوعيّ. ومهما يكن من أمر مطامح الأفراد، وأهوائهم أو نزواتهم السياسة، ورغبتهم في الإثراء أو في تحقيق ما لديهم من إرادة قوة، فإن من المؤكد أن كل هذه العوامل لا تزيد عن كونها محركات لعملية «الاغتراب عن الذات» التي تضمن للإنية أن تصبح «كلية» أو «جوهرية»، كما

تضمن للجوهر في الوقت نفسه أن يحيا بفضل تلك الأنفاس الحية التي تبعثها فيه الذوات الفردية! (راجع الترجمة الفرنسية لكتاب «فمنومنولجيا الروح»، الجزء الثاني، ص٥٧).

٩٨- من هذا نرى أن «للثقافة» عند هيجل معنى واسعًا؛ لأنها تشمل كل ما ينتجه الإنسان؛ ابتداء من التكنية حتى الشعر، بما في ذلك الاقتصاد والسياسة والدين والفلسفة... إلخ، أعني كل ضروب النشاط التي يقوم بها الفرد حين يحاول التسامي بذاته إلى مستوى «الكليّ»، عن طريق العمل على سلب ذاته أو الاغتراب عن ذاته، بُغْية الوصول إلى اكتساب ضرب من «الحقيقة الجوهرية» أو «الوجود الفعلي». ومن هنا فإن من شأن «الاغتراب» -في خاتمة المطاف- أن يفضي إلى «نقيضه» ألا وهو «التحرر»؛ إذ لابد للروح من أن تعترف -في هذا العالم الغريب عنها، ألا وهو عالم الثقافة- على صميم فعلها الخاص، فلا تلبث أن تنتقل من مرحلة «الغربة» إلى مرحلة «الألفة» في صميم هذا العالم الروحي. ولا غرو، فإن القاعدة العامة التي تسود العالم الروحي -عند هيجل- هي أنه لابد لهذا العالم من أن يجتاز مرحلة التمزق والاغتراب من أجل الوصول إلى مرحلة الوحدة والاتساق، بحيث أنه لابد لكل لحظة من أن تتحول إلى لحظة أخرى مغايرة لها، مستمدة حياتها من هذه اللحظة الجديدة، وخالعةً ثباتها واتساقها على تلك اللحظة الجديدة، وهلم جرا. ومعنى هذا أنه ليس من شأن «الإنية» أن ترتد إلى ذاتها، اللهم إلا من خلال هذا التمزُّق المطلق، وكأنَّ من الضروري للغربة نفسها أن تعود فتغترب عن ذاتها حتى يتسنى للكل في خاتمة المطاف- أن يسترجع ذاته ويقبع في صميم «فكرته الشاملة»[1].

والرأي عند هيجل أن هناك عنصرين أساسيين يدخلان في تكوين العالم الروحي؛ وهذان العنصران هما على التعاقب: «سلطة الدولة» و«الثروة» (أو مجموع الحياة الاقتصادية). وحين يتحدث هيجل عن «سلطة الدولة» فهو يعني بها ذلك

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Strcuture", t. II., pp. 376-382.

«الجوهر» الذي يمثل ما لدى الأفراد من «وجود في الذات»، أو تلك الحقيقة الكلية العالية على الأفراد، أو على الأصح ذلك «الكل» الذي يعبر عن وحدة جميع الأفراد. وأما حين يتحدث فيلسوفنا عن «الثروة»، فإنه يعني بها لحظة «الوجود من أجل الذات»، أعني تلك اللحظة التي يتحقق فيها الجوهر من خلال الأفراد، عن طريق المشاركة التي يقوم بها كل منهم في صميم العمل الجماعيّ. وواضح من هذا التحديد أن لمفهوم «الثروة» عند هيجل معنىً واسعًا؛ لأن هذا المفهوم يشتمل على كافة أشكال الحياة الاقتصادية، بما في ذلك الإنتاج والاستهلاك. وإذا كانت «سلطة الدولة» تعبر بطريقة مباشرة عن وحدة الأفراد، فإن الحياة الاقتصادية لا تعبر عن هذه الوحدة إلا بطريقة غير مباشرة، أعنى من حيث لا يدري أولئك الأفراد الذين يتوهمون أنهم يعملون لذواتهم ويقومون بالاستهلاك لحسابهم الخاص وحدهم! وهيجل هنا يهيب صراحة بنظرية آدم سميث Adam Smith (في كتابه «ثروة الأمم»)، فيبين لنا كيف أن كل فرد حين يعمل لذاته، فإنه في الحقيقة -بمقتضى قانون تقسيم العمل- إنما يخدم الجماعة، لأنه يقدم للآخرين عملاً معينًا هو بمثابة جزء من أجزاء العمل الكلي. وقد يقع في ظن الفرد أنه لا ينتج إلاَّ بذاته، أو قد يتوهم أنه لا يستمتع إلاَّ بعمله الخاص، ولكنه في الحقيقة يشارك -من حيث لا يدري- في الإنتاج الجماعي، ويقاسم الآخرين -على غير وعي منه- حياتهم العامَّة. وإذن فإن كل فرد حين يعمل لذاته إنما يعمل أيضًا للجميع، كما أن الجميع -بدورهم- يعملون من أجله. وربما كان «دهاء» العقل الكلي هو المسئول عن تحوّل المقصد الفردي إلى نتيجة كلية، أو تحقق المنفعة العامة من وراء سعي الأفراد اللاهث وراء مصالحهم الفردية. -ولعلَّ هذا هو السبب في أن «ديالكتيك الثروة» عند هيجل (في كتابه فنومنولوجيا الروح، الجزء الثاني) قد وجد في التعارض القائم بين «سلطة الدولة» من جهة، و«الحياة الاقتصادية» من جهة أخرى بوصفهما صورتين أساسيتين من صور الاغتراب، محرّكًا أساسيًا للحياة الروحية في صميم المجتمع الحديث. وسنرى أن

هيجل سوف يعود مرة أخرى إلى هذا المعنى في كتابه «فلسفة الحقوق»، لكـي يحـدثنا عن «الدولة» و«المجتمع المدني» (أو المجتمع البورجـوازي)، عـلى اعتبـار أن الدولـة تمثل الإرادة العامة التي يكتسب الفرد في نطاقها -بطريقة مبـاشرة- طابعًـا كليًـا، في حين أن المجتمع البورجوازي هو عبارة عن وسطٍ خـاص لا يحقـق الفـرد في نطاقـه «حقيقته الكلية» اللهم إلا بطريقة غير مباشرة[1].

٩٩- ولكن، كيف يحكم الوعي الذاتي على هاتين المـاهيتين الموضـوعيَّتين؛ ألا وهما «سلطة الدولة» من جهة، «والثروة» من جهة أخرى؟

هذا ما يجيب عليه هيجل بقوله: إن الوعي الذاتي موجود «في ذاتـه» و«لذاتـه»، ومن ثم فإنه يستطيع أن يتصوَّر علاقته بهاتين الماهيتين عـلى نحـوين مختلفـين، وفقًـا للزاوية المعينة التي يحكم منها على كل منهما. وآية ذلك أن الوعي الذاتي قد ينظـر إلى الدولة على أنها تمثل الوحدة المشتركة التي تنظم حياة الشعب بأسره وتكفل لها التآزر وفقًا للقانون الكلّي الشامل وبمقتضى نظام الحكم الجماعي الذي يـسمح للفـرد بـأن يحقق ماهيته بتمامها في نطاق ذلك النظام الكلي العام. وأما الثروة فإنها عـلى العكـس من ذلك لا توفر للفرد إلا صورة عابرة من صور الوعي، كما أنها لا تزوده إلا بمتعـة زائلة يقتصر فيها على الاستمتاع بفرديته الجزئية الخاصة. ومن هنا فإن الخير وفقًا لهذا النظام إنما يعني وحدة الكل ومشاركة الأفراد في الحياة السياسية، بينما لا تمثل الثـروة إلا ذلك العامل الذي يفصل الأفراد بعضهم عن بعض، ويولد بينهم شـتى ضروب التعارض. وواضح من هذا الحكم أن الوعي الذاتي يتخذ هنا معياره في النظر إلى كل من سلطة الدولة والثروة، من الوجود في ذاته؛ في حـين أنـه لـو نظـر إلـيهما بمعيـار الوجود لذاته، لتحقق من أن سلطة الدولة هي الشر لأنهـا تمثـل نفيًـا تامًـا للفرديـة، وتخضع الذاتية بتمامها لمبدأ طاعة القانون، فتنكر بذلك كل فردية حقيقية، ومن هـذه

(1) Hyppolite: "Genèse et Strcuture", t. II., pp. 376-382.

الزاوية ستكون الثروة على العكس من ذلك هي الخير بعينه، لأنها تسمح للفرد بأن ينمّي ذاته بحرية دون أن يخضع لأية سلطة خارجية. ومعنى هذا أن هذه النظرة الثانية القائمة على معيار الوجود لذاته تريد أن تضيق من دائرة السلطة العامة لكي تفسح المجال أمام الحرية الفردية. ومثل هذه النظرة تتفق في صميمها مع النزعة الفردية التي سادت الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أن ديالكتيك هيجل هنا قد يبدو متسمًا بطابع تجريدي صرف، إلا أننا نلمح من وراء هذا الطابع التجريدي الصرف، المعنى الواقعي لهذا الجدل. فإن هيجل مثلاً حين يصور لنا الثروة بصورة الخير فإنه في الحقيقة إنما يشير إلى ضرورة الحد من سلطة الدولة والعمل على إتاحة الفرصة لترقي الأفراد ونموهم نموًا حرًّا مطلقًا. وليس من شك في أن مثل هذا الانسجام الاقتصادي الذي يطبع بطابعه كل ترقٍّ حر قد يكون من شأنه أن يكفل تحقق الرخاء العام. وأما حين يصور لنا هيجل سلطة الدولة بصورة الخير، فإنه يشير بذلك إلى أهمية استتباب القانون العام وتحقق التآزر بين الأفراد من خلال الحكم المشترك الذي ينظم كافة العمليات الفردية.

وأما إذا عمدنا إلى تجاوز هذين النمطين من أنماط الحكم اللذين استند فيهما الوعي الذاتي إلى وجوده في ذاته تارة ووجوده لذاته تارة أخرى، فإننا سنرى أنه قد يكون في استطاعة الفيلسوف الذي يتتبَّع هذا التطور الفينومنولوجي أن يتحقق من وجود نوعين مختلفين من الوعي ألا وهما على التعاقب الوعي النبيل والوعي الوضيع أو الدنيء: والأول منهما هو الوعي الذي يعترف بالنظام الاجتماعي القائم ويقف من العالم السياسي والاجتماعي موقف المتقبل الذي يسلم بكلتا القوتين السائدتين في المجتمع ألا وهما سلطة الدولة من جهة وقوة الثروة من جهة أخرى. فالوعي النبيل يحترم سلطة الدولة ويأخذ على عاتقه مهمة الخضوع للنظام الاجتماعي والعمل على خدمته، فضلاً عن أنه لا يرى في الثروة سوى مجرد مظهر لحاجته إلى إشباع وجوده لذاته؛ ومن ثم فإنه يعترف بالفضل لكل من يوفر له المتعة الاقتصادية. وحين يتحدث

هيجل هنا عن الوعي النبيل فإنه يستعير لغته من مونتسكيو وإن كان يرى في الوعي النبيل مجرد مظهر لانتصار الكلي على الفردي، وكأن هذا الوعي هو عبارة عن وعي الأرستقراطية التي تتسم بصبغة محافظة، دون أن تجد لديها أي إحساس بالرغبة في التمرد على النظام القائم، ولهذا يقرر هيجل أن الطابع المميز للوعي النبيل هو طابع التوافق أو التكافؤ مع الوضع الراهن. وأما الوعي الدنيء (أو الوضيع) فإنه وإن وجد نفسه مضطرًا إلى الامتثال للسلطة القائمة، إلاَّ إنه يضمر في طوايا شعوره إحساسًا دفينًا بالثورة أو التمرد. صحيحٌ أن هذا الوعي يلتمس هو الآخر الثروة التي تكفل له المتعة، ولكنه مع ذلك لا يرى فيها سوى مجرد ظاهرة زائلة عابرة لا تحقق له أي إشباع حقيقي. وتبعًا لذلك فإن الوعي الدنيء يتقبل الثروة، ولكنه في الوقت نفسه يبغض مانحها، ولا يضمر له إلا الكراهية والعداء.

ومن هنا فإن هيجل يطلق على «الوعي الدنيء» اسم «الوعي المتمرّد»، لأنه يرى فيه مظهرًا للوعي الساخط الذي لا يتكافأ مع ذاته مطلقًا، ولا يرضى عن وضعه القائم بأي حال من الأحوال. فنحن هنا بإزاء وعي سالب (أو نافٍ)، يَلْقَى كُلاًّ من «السلطة» و«الثروة» بروح «السخرية»، ويكشف بذلك عن زيف عملية «الاغتراب عن الذات» في هذا العالم الكاذب القائم على سلطة الدولة وقوة المال، وسطوة الدين... إلخ. وإذا كنا قد رأينا من قبل أن «العبد» هو الذي كان يمثل حقيقة «السيد»، أو أن «السيّد» في الواقع لم يكن إلاَّ «عبدًا» من حيث لا يدري، فإننا سنرى الآن أن «الوعي الدنيء» هو الذي يمثل حقيقة «الوعي النبيل»، أو أن «الوعي الساخط» هو في قرارة الأمر جوهر «الوعي القانع» (أو «الراضي»)؛ ولعلَّ هذا ما حدا ببعض الشرَّاح إلى القول بأن للجدل الهيجلي هنا طابعًا ثوريًا واضحًا لم يكن ليخفى على ماركس، بحيث أنه مهما كان من أمر النتائج المحافظة للمذهب الهيجلي، فإن سير الجدل الهيجليّ نفسه سير ثوريٌّ لا يكاد يأبه المقاصد الحقيقية التي كان يضمرها هيجل نفسه –ولكنَّ هذا لا يعني أن يكون التعارض الذي أقامه هيجل في

هذا الصدد بين «الوعي النبيل» و«الوعي الوضيع» تعارضًا طبقيًا صرفًا يقوم على التفرقة بين طبقتين اقتصاديتين أو اجتماعيتين مختلفتين؛ وإنما الحقيقة أننا هنا بإزاء دراما ذات طابع سيكولوجي، إن لم نقل دراما ميتافيزيقية صرفة، ما دام محور الصراع هنا هو «الوعي الذاتي» بما له من «طابع ميتافيزيقي». ولقد تصوّر هيجل الطابع المميّز للوعي الذاتي الموجود لدى الرجل النبيل على أنه يمثل مبدأ التكافؤ والتوافق، بينما نراه يتصوّر الطابع المميّز للوعي الذاتي المتوفر لدى الرجل الوضيع على أنه يمثل مبدأ اللاتكافؤ أو عدم التوافق. وتبعًا لذلك فقد ذهب هيجل إلى أن «الإنية الحقيقية» لا يمكن أن تنكشف، اللهمَّ إلا من خلال التمزّق العميق المقترن بحالة «عدم التكافؤ». ولهذا فإن عالم «الاغتراب عن الذات» لابد بالضرورة من أن يظهرنا على أن «الوعي الوضيع» - مع ما يتسم به من طابع عدم تكافؤ مع الذات - هو وحده الذي يمثل الحقيقة الكامنة وراء هذه العملية كلها[1]...

١٠٠ - وليس في وسعنا -بطبيعة الحال- أن نتعقب هنا بالتفصيل كل مراحل الجدل الهيجلي، ولكن حَسْبنا أن نقول إن عملية «الاغتراب عن الذات» سوف تضطر «الوعي النبيل» إلى التخلّي عن وجوده الطبيعي من أجل الظفر بالسلطة السياسية (والاجتماعية)، والحصول على ضرب من الاحترام أو التقدير، لا أمام ذاته فحسب، وإنما أيضًا أمام الآخرين. وهيجل يصف لنا دور «الوعي النبيل» في تحويل «النظام الإقطاعي» إلى «نظام ملكي»، فيصف لنا التفاف النبلاء حول الحاكم صاحب السلطة ومالك الثروة، ويبين لنا كيف أن «الوعي النبيل» في حقيقة الأمر ليس إلاَّ «وعيًا دنيئًا» يعمل لذاته تحت ستار العمل من أجل الآخرين (أو في سبيل الدولة)، ولا يرمي من وراء أحاديث الشرف والكرامة إلاَّ إلى الظفر بالمزيد من المزايا والعطايا المالية! ومن هنا فإن هيجل يصور لنا «الوعي النبيل» بصورة الوعي الغامض (الملتبس) الذي يعتز بمعاني الشرف والكرامة، ولكنه في الوقت نفسه لا يكاد يفترق عن «الوعي الدنيء»

---

(1) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure"., t. II., pp. 385-386.

(أو الوضيع) الذي يسير دائمًا على حافة التمرد أو الثورة! وإن فيلسوفنا ليحدثنا في هذا الصدد عن دور «اللغة» في عملية «الاغتراب عن الذات» التي تتحقق لدى «الوعي النبيل»، ومن ثم فإنه يكشف لنا عن ألاعيب «المشورات»، وأكاذيب «التملّق»، وشتى مظاهر «الزيف الاجتماعي» الكامنة وراء هذا السعي اللاهث -من جانب النبلاء- في سبيل الظفر بالحظوة لدى الحاكم، والحصول -بالتالي- على المزيد من الامتيازات المادية. وليس من شك في أن لغة التمُّلق التي أصبحت هي الشغل الشاغل لجماعة النبلاء، هي التي عملت على تحوُّل طبقة «النبلاء» إلى طبقة «رجال البلاط»، فأصبح «الحاكم» ملكًا مستبدًا تحوطه جماعة من النبلاء المنافقين. وربما كانت الملكية الفرنسية المستبدة، على نحو ما تمثلت في فرنسا إبان حكم الملك لويس الرابع عشر، هي أعلى صورة من صور هذا التطوُّر الاجتماعي أو السياسي، الذي أفضى إلى انحلال طبقة النبلاء، أو تدهور «الوعي النبيل»...

صحيحٌ أن الوعي النبيل -فيما يقول هيجل- لم يكن يرى في «سلطة الدولة» بادئ ذي بدء مجرد سلطة شخصية يتمتع بها حاكم مطلق، بل كان يرى فيها حقيقة جوهرية يضع نصب عينيه العمل على خدمتها، والتضحية بالذات في سبيلها، ولكنَّ الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الملكي المستبد، قد اقترن بعملية تجسيد للدولة في شخص «الحاكم المطلق» أو «الملك المستبد»، فأصبحت «الدولة» هي مجرد «إنية» فرديَّة يعبّر عنها شخصٌ واحد هو وحده الذي يستطيع أن يقول: «ما الدولة إلاَّ أنا»! وقد جاءت لغة التملق فعملت على تحويل مهمة النبلاء من «بطولة الخدمة» Héroïsme du service إلى «بطولة النفاق» héroïsme de la flatterie[1]، وأصبح «الملك» هو الشخص الوحيد الذي يحمل اسمًا؛ لأنه الفرد الأوحد في هذا العالم المُصْطَنع الذي ما يزال يحتفظ بطبيعته الأصلية! ومهما يكن من أمر أفعال البطولة والشرف التي كان يقوم بها جماعة النبلاء، فإن هذه الأفعال في الحقيقة لم تكن سوى

---

(1) Hegel: "Phénoménologie.", II. P. 71.

مجرد أفعال مُغْرضة رائدها حُبّ الذات، وشيمتها البحث عن المصلحة الخاصة. ومن هنا فإن الوعي النبيل لم يعد يختلف عن الوعي الدنئ (الذي هو على أهبة التمرُّد باستمرار) اللهمَّ إلاَّ في الظاهر فقط! ولم تلبث «المصلحة العامة» أو «سلطة الدولة» أن أصبحت مجرد «اسم خاوٍ» أو «لفظ أجوف»، حينما أصبح الشغل الشاغل للنبلاء هو التنازل عن شرفهم وكرامتهم في سبيل الظفر ببعض الامتيازات المادية والمكاسب المالية. وهكذا صار «الثراء» هو الحقيقة الجوهرية الوحيدة التي استطاعت أن تؤكد ذاتها في وجه «الإنية» (أو الذات)، وأصبحت التفرقة القائمة بين الأغنياء والفقراء تفرقة أساسية يقوم عليها النظام الاجتماعي كله. وهيجل يصوّر لنا هنا دور «الثراء» في تعميق إحساس الفرد بالاغتراب عن الذات، فيبين لنا كيف أن «المال» عامل أساسيّ في تمزيق الروح، وكيف أن «الإنية» التي تحيل كل وجودها إلى مجرد حقيقة اقتصادية لابدّ من أن تجد نفسها في خاتمة المطاف مجرد «موضوع» أو «شيء». وليس من شك في أن هذا النوع الجديد من «الاغتراب عن الذات» أكثر اتساعًا بالطابع الدرامي أو المأساوي من أي «اغتراب» آخر، فليس بدعًا أن نرى الوعي النبيل -في مطلع القرن الثامن عشر (في المجتمع الفرنسي مثلاً)، يستشعر -في حدة وقسوة- هذا التمزُّق الباطني الذي أخذ يفتّ في عضده. ولا غرو، فقد أصبح «الوعي الذاتي» الموجود لدى الرجل النبيل مجرَّد حقيقة ثانوية تستمدّ وجودها من إرادة غريبة عنها، وتدين بكل ما تملك لتلك الشخصية الكبرى التي تمنحها كل ما لديها من ثروة! ولما كان الشعور بالذلة والخضوع لا يكاد ينفصل عن الرغبة في الثورة والتمرُّد، فليس من الغرابة في شيء أن نجد هيجل يطلق على هذه الفترة من فترات «الحياة السياسية» (والاجتماعية) في فرنسا اسم «فترة الاستعداد للثورة» أو «حقبة ما قبل الثورة»[1].

وقد وجد هيجل في كتاب ديدرو Didérot المسمّى باسم Le Neveu de Rameau (وكان جوته قد قام بترجمته إلى اللغة الألمانية) تعبيرًا صادقًا عن هذا النوع

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", pp. 77-78.

من (الاغتراب عن الذات)، على كافة المستويات، بما في ذلك المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسيّ، والمستوى الديني، ومن هنا فقد راح هيجل يستعير من ديدرو الكثير من العبارات الساخرة التي تحمل معاني الاستهتار بكل ما هو مقدس، والتهجُّم على شتى المعايير الاجتماعية السائدة. فالأغنياء والفقراء -مثلاً- في هذا المجتمع الماديّ الوضيع، هم في الدناءة أو الحقارة سواء؛ لأن تبجّح الأثرياء لا يقل سفاهة عن تذلّل الفقراء! والحكام والمحكومون -مثلاً- ليسوا إلاً طغاةً وعبيدًا، بحيث قد يكون الأدنى إلى الصواب أن يُقال إنه ليس ثمة «وطن» بمعنى الكلمة، بل هناك فوضى سياسية هي التفاهة بعينها! وأما المستوى الديني، فإن الآلهة الغريبة تجيء فتحتل مكانًا متواضعًا إلى جانب أصنام المجتمع، لكي لا تلبث أن تثبّت أقدامها، وتزيح بكتفيها تلك الأوثان القديمة، وبذلك تحل هي محلّها! ولكنَّ هيجل قد اهتم -على وجه الخصوص- بوصف «الاغتراب عن الذات» على المستوى الاقتصادي، فراح يستعير من ديدرو «لغة التمزُّق» التي استخدمها بطل روايته البوهيمي في وصف حقارة الأثرياء بصفة خاصة، ووضاعة المجتمع البورجوازي بصفة عامة! والمتأمّل في العبارات الكثيرة التي أوردها هيجل في كتابه، نقلاً عن أحاديث بطل رواية ديدرو، يدرك لأول وهلة أن المقصد الحقيقي للفيلسوف الألماني الكبير من وراء أمثال هذه الاستشهادات إنما هو الكشف عن زيف حضارة أهل القرن السابع عشر، والسخرية من عالمهم الثقافيّ الباطل. وليس حوار الرجل البوهيمي مع الفيلسوف -في رواية ديدرو- سوى عملية فَضْح لقيم المثقفين، وكشف عن زيف معايير المجتمع الفرنسي الفاسد؛ ولهذا فإن الفيلسوف لا يملك سوى التعجب لما يقوله الرجل البوهيمي الذي يبيّن له في كل مرة أن الأمور تجري في هذا العالم على العكس تمامًا مما يبدو في الظاهر، أو أن بواطن الأشياء هي على النقيض تمامًا من ظواهرها! وحَسْبنا أن نعود إلى الفصل الذي كتبه ديدرو تحت عنوان: «الذهب هو كل شيء»، لكي ندرك الدلالة الحقيقية للتحليل الفنومنولوجي

الدقيق الذي قدمه لنا هيجل في هذا المجال حول «الانحطاط الناجم عن الثراء». فنحن نجد هيجل يعمّق مفهوم «الاغتراب عن الذات» على المستوى الاقتصادي، لكي يبين لنا كيف أن «الثروة» يمكن أن تحيل صاحبها إلى مخلوق غريب تمامًا على ذاته، وكأن كل شيء قد استحال إلى ضدّه في هذا العالم الاقتصادي الفاسد الذي لم تعد فيه أدنى حقيقة لمفهوم الخير أو الشر، ومفهوم الوعي بالخير أو الوعي بالشر، ومفهوم الوعي النبيل أو الوعي الوضيع، وهلمّ جرًّا. وحينما يصف لنا هيجل في هذا الصدد كيف تنقلب الأشياء إلى أضدادها، وكيف يستحيل الوعي النبيل إلى وعي دنيء (والعكس بالعكس)، فإنه يضع بين أيدينا صورة ديالكتيكية صادقة لهذا الفساد الاجتماعي والسياسيّ الذي أصاب المجتمع الفرنسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مُبْرزًا في الوقت نفسه الكثير من العيوب الأخلاقية التي ابتليت بها نفوس أهل الثقافة في ذلك العصر، وعلى رأسها جميعًا عيوبُ النفاق، والطمع، والجشع، وحب المال، والسعي اللاهث وراء الثروة، والرغبة العارمة في ممارسة إرادة القوة... إلخ. ونحن نعرف كيف أن بطل رواية ديدرو لا ينتهي من أحاديثه الساخرة عن عيوب أهل عصره الذين يُظهرون غير ما يُبطنون، ولا يجرؤون على التصريح بما يدور في قرارة أفئدتهم، إلاَّ لكي يعلي من شأن صراحته الذاتية التي هو جِدُّ فخورٍ بها، لأنها تضعه في مستوى أعلى بكثير من مستوى أولئك المنافقين الحقراء الذي لا يملكون أي «تكافؤ حقيقي مع الذات»! وليس من شك في أن هيجل -بدوره- حين يحدثنا هنا عن «الوعي الممزق»، فإنه يريد من وراء ذلك أن يكشف أمامنا النقاب عن «بُطلان الحضارة» وأن يزيد إحساسنا بانتهاء ذلك العالم الاجتماعي الفاسد الذي ذهب إلى غير ما رجعة(1)!

والواقع أن جدل هيجل -في هذه المرحلة التاريخية المعينة- يساير حركة الأحداث السياسية والاجتماعية في فرنسا خلال الفترة السابقة على الثورة الفرنسية-

---

(1) Niel: "De La Médiation dans La Phol. de Hegel." p. 154.

فيكشف لنا بذلك عن الضرورة التاريخية الملحة التي دعت إلى ظهور «فلسفة التنوير»، ويبين لنا السرّ في فساد «حضارة» لم تكن في الحقيقة سوى مجرد لباس خارجي صرف، ولم تكن تزيد في الواقع عن كونها مجرَّد مجموعة من المواضعات الاجتماعية السطحية! ولا شك أن مثل هذا الرفض للحضارة، أو مثل هذا النقد العنيف للثقافة، قد عمل على ظهور دعوى جديدة مؤداها «العودة إلى الطبيعة»، ولكن هيجل لم يكن ليقبل مثل هذه الدعوى، خصوصًا وأنه قد رفض منذ البداية فلسفة روسُّو في البراءة الفطرية أو البساطة الطبيعية، فليس بدْعًا أن نراه يحمل على تلك النتيجة الفاسدة التي استخلصها بعض الفلاسفة من واقعة انحلال الثقافة أو فساد الحضارة في القرن الثامن عشر. وحجة هيجل في هذا الصدد أن الحكم ببطلان هذه الحضارة لا يعني بالضرورة رفض كل وعي ذاتي، والارتداد إلى ضرب من الوحشية أو الحيوانية، بل هو يعني تجاوز الفكر لهذه المرحلة الروحية القائمة على الفوضى والاختلاط، من أجل بلوغ درجة أعلى من «الثقافة» ترتد فيها الروح إلى ذاتها، لكي تكتسب -عن هذا الطريق- درجة أسمى من الوعي...»(1)

١٠١- ... مما تقدم يتبين لنا أن «لغة التمزق» قد أفضت بنا إلى اكتشاف حقيقة روحية هامة، ألا وهي «بطلان الحضارة»، أو «عدم جدوى الثقافة»! ولا شك أن الأحاديث الفلسفية اللمّاحة التي ثارت في المجتمع الفرنسي إبان القرن الثامن عشر هي التي كشفت عن هذا الطابع السلبي المميّز لكل ثقافة، فلم يكن بُدّ للروح البشرية من أن تعترف لنفسها بأن هذا العالم الحضاري الذي تعيش فيه ليس إلاّ عالمًا غريبًا عليها، وكأنما هي قد اغتربت عن ذاتها في صميم ذلك العالم، ففقدت كل ما كانت تتسم به من «تكافؤ مع الذات»... وحينما وجدت الروحُ نفسها مضطرة إلى تجاوز مرحلة «التمزّق» أو العلوّ على حالة «الاغتراب عن الذات»، فإنها لم تلبث أن وجدت نفسها بإزاء مسلكين لا ثالث لهما؛ فهي إما أن تسلك طريق «الإيمان» الذي

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 82.

يفرض عليها ضربًا من الهروب أو الفرار حتى يكون في وسعها الاهتداء إلى وحدة حقيقية مع ماهيتها الخاصة، أو هي لابد من أن تسلك طريق «التعقل» الخالص الذي تستطيع معه أن تكتشف الطابع الكلي للثقافة البشرية، بحيث تقضي على كل مضمون جزئي قد يولّد لديها الإحساس بالاغتراب عن الذات. وهيجل يتوقف طويلاً عند «عصر التنوير»، لكي يحدثنا عن ضروب الصراع الأيدولوجي التي قامت في المجتمع الفرنسي بين دعاة «الإيمان» وأنصار «حرية الفكر» (أو كما يسميهم هو دعاة «التعقل الخالص»). وكان قد سبق لفيلسوفنا –في مرحلة الشباب– أن ثار على «فلسفة التنوير» لما كانت تتسم به من ضحالة فكرية، ولكننا نراه الآن –وقد اكتمل نضجه الفكريّ– يعود إلى هذه الفلسفة لكي يحدّد لنا دلالتها التاريخية، ولكي يكشف لنا عن معناها الميتافيزيقي. صحيحٌ أن هيجل ما يزال يرى في «فلسفة التنوير» العديد من النقائص، كما أننا سنراه يوجّه إليها الكثير من المآخذ، ولكنه يقرّر في هذا الموضع أنها تمثل مرحلة هامة من مراحل التطور الجدلي للروح في سعيها المستمر نحو بلوغ درجة الوعي الشامل بذاتها. والحق أن هيجل هنا لا يهتم بفلسفة التنوير لذاتها وفي ذاتها، بل هو يهتم بها من حيث هي حركة فكرية قامت لمناهضة الإيمان الديني. وعلى الرغم من أن الخصم الأساسي لحركة التنوير هو الإيمان الديني، إلاَّ أن هيجل يلمح نقطة تلاقٍ تجمع بين هذين الخصمين اللدودين (ألا وهما «الإيمان الديني» و«فلسفة التنوير»)، فيبين لنا كيف أن كلمتهما قد اجتمعت على القول بضرب من «النقد الهدَّام» الذي يهدف إلى الكشف عن «بطلان هذا العالم»، وإن كانت الدعوة الدينية قد قالت بعالم آخر ذهبت إلى أنه الملاذ الأوحد الذي لابد لنا من الاحتماء به. ولعلَّ هذا ما عناه الفيلسوف الفرنسي ملبرانش حين كتب يقول: «إن الإيمان الديني يعلّمنا أن كل أمور هذا العالم ليست إلاَّ باطلاً لا جدوى منه ولا طائل تحته»[1]!

---

(1) Marlebranche: "Recherche de La Vérité.", Liv. IV, Chap. IV. (cité par J. Hyppolite: "Genèse et Structure", pp. 404-405, note.).

والحق أن الموقف الديني الذي يتحدث عنه هيجل في هذا الصدد مختلف كل الاختلاف عن الموقف الديني الذي سبق لنا أن التقينا به عند الحديث عن «الوعي الشقي» (في الجزء الأول من الفنومنولوجيا) وآية ذلك أننا هنا بإزاء «إيمان» قد اكتسب «صبغة عقلية» (أو شبه عقلية)، فأصبح بمثابة إقرار أو اعتراف بالوجود في ذاته، وكأنَّ المؤمن حين يدعو إلى الهروب من عالم الواقع، فإنما يدعو إلى التسامي بهذا العالم الواقعي نفسه إلى مستوى العالم الكلي المجرد! ومعنى هذا أن «الإيمان الديني» الذي نحن بصدده الآن هو مظهرٌ لإدراك الروح لوجود حقيقة روحية لا تملكها هي في ذاتها، ولكنها خارجة عنها أو عالية عليها. وإذا كان «رفض العالم» قد اتخذ عند أصحاب «فلسفة التنوير» طابعًا سلبيًا محضًا، فإن هذا الرفض قد اتخذ عند أهل «الإيمان الديني» طابعًا إيجابيًا، لأن «الإيمان» قد اقترن بتقرير وجود «عالم آخر» يعلو على هذه «الحياة الدنيا». ولكن أصحاب «الإيمان» لم يفطنوا إلى المضمون الحقيقي للروح المطلق بوصفه «موجودًا في ذاته ولذاته»، فبقي «الإيمان» عندهم مجرد «تمثل» (أو «تصوّر») لعالم «آخر»، أقاموه فوق مستوى «الفكر» و«الواقع»، فجعلوا منه حقيقة «متعالية» مفارقة!

وعلى الرغم من أن هيجل يأخذ على «فلسفة التنوير» Aufklärung أنها لم تفهم «الإيمان الديني» على حقيقته، خصوصًا وأن «الدين» عند هيجل (كما سيكون الحال من بعد عند فويرباخ Feurebach) تعبيرٌ عن أعلى صورة من صور الوعي بالذات، إلا أننا نجد فيلسوفنا يوافق فلاسفة التنوير على الكثير من الحملات النقدية التي قاموا بها ضدّ «الإيمان الديني»، نظرًا لأن أهل هذا الإيمان قد تمسّكوا بحقيقة عليا مفارقة لهذا العالم، وخارجة تمامًا عن دائرة الوعي. فالفلسفة التنويرية هي على حق حين تأخذ على «الإيمان الديني» قوله بوجود «عالم آخر» مستقل تمامًا عن كل وعي، وعالٍ علوًّ مطلقًا على كل ذات. والحق أن هذه «الماهية المطلقة» التي يتحدث عنها أهل الإيمان ليست سوى صميم وعيهم الخاصّ، أو هي على الأصحّ عين فكرهم

الذاتي، بمعنى أنها نتاجٌ قد استحدثه الوعي البشري نفسه. وهـذا هـو السبب في أن فلاسفة التنوير قد وجدوا في فكرة «الله» -على نحو ما تصوّرها أهل الإيمان الدينيّ- مجرد خطأ عقليّ، إن لم نقل مجرَّد خرافة شعرية قد ابتكرها خيالٌ بشريٌّ جامح(1)!

بيد أن هيجل -وإن كان يأخذ بجانب من هذا النقد العقلي للإيمان الديني- إلا أنه لا يلبث أن ينفصل عن فلاسفة التنوير حين يراهم يتوهمون أن الكشف عن الأصل البشري للدين لابد من أن يعني القضاء نهائيًا على كل دين، أو الحكم على الإيمان الديني -في كافة صوره- بالاختفاء التام! والواقع أنَّ الفلاسفة الفرنسيين الملحدين في القرن الثامن عشر لم يروا في الدين إلاَّ أسطورة خرافية ابتدعها رجال الدين أو أهل الإكليروس، وكأنما هم قد قصدوا من وراء هذه الفرية تضليل جماعات الشعب الساذج، لحساب «طاغية مستبدّ»! وأما هيجل، فإنه يرى -على العكس من ذلك- أن للدين مضمونًا حقيقيًّا، وإن كان الوعي الديني لا يخلو من بعض شوائب «الاغتراب». وليس المهم -في نظر الفيلسوف- أن يعمل على إقصاء هذا المضمون، بل المهم أن يعمل على التسامي به نحو مستوى «التصوّر العقليّ». ومهما يكن من أمر الجوانب الحسّية أو التخيلية التي قد تدخل في ماهية الدين، فإن من المؤكد أن الإيمان الديني -فيما يقول هيجل- هو صورةٌ من صور «الوعي» الذي يحصّله الإنسان عن ذاته. ولا غرو، فإن كل تحديدات الإيمان إنْ هي إلاَّ تحديدات لا شعورية للفكر. وحين يثور فلاسفة التنوير على الإيمان الديني، بدعوى أنه يقحم على الفكر البشري عنصرًا لا معقولاً (ألا وهو الله)، فإنهم يتناسون أنه ليس ثمة شيء خارج «الفكرة الشاملة» المطلقة، وبالتالي فإنه ليس ثمة «لا معقول» بالقياس إلى «العقل»! وما دام الله لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى «الفكر» المطلق نفسه، فإن ثورة فلاسفة التنوير على «الإيمان» لابدَّ من أن ترتدّ إلى نحورهم؛ لأن إنكارهم للإيمان إنكار للوعي نفسه(2)!

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 101.
(2) Garaudy: "Dieu est Mort.", p. 258.

ولكنَّ هيجل يعود فيعترف بأن فلسفة التنوير قد اضطلعت بدور إيجابي فيما قامت به من نقد للإيمان الديني. وآية ذلك أن هذه الفلسفة قد قضت على الخرافات والعبادات الوثنية التي كانت تميل إلى التوحيد بين «المطلق» وبعض «الموضوعات المتناهية». وليس من شك في أن «فلسفة التنوير» حين أخذت على عاتقها القضاء على كل «مبدأ مفارق» أو كل «حقيقة متعالية»، فإنها قد عملت بذلك على تنقية شتى التصورات التي يكوّنها الإنسان لنفسه عن «المطلق»، فرفعت عنها هذا الطابع «اللاعقلي» الذي قد يجعل من «الله» مجرَّد واقعة جوفاء، أو حقيقة مجهولة، لا تكاد تجمعها أدنى رابطة بالوعي البشري، وكأنْ ليس ثمة علاقة على الإطلاق بين اللامتناهي والمتناهي. ولكن «النظرة الكونية» التي قدمها لنا فلاسفة التنوير أنفسهم قد اتسمت في خاتمة المطاف بطابع سلبي محض، لأنَّ هذه النظرة قد اقتصرت على إنكار كل ما يعلو على الماهية البشرية، وكل ما يتجاوز التصور البشري، فلم يعد «المطلق» -في نظرها- سوى هذا التجريد الأجوف القائم على عملية السلب أو الإنكار التامّ، وكأن «المطلق» هو هذا «الخواء العقلي»!

١٠٢- وأمَّا المأخذ الكبير الذي يأخذه هيجل على «فلسفة التنوير»، فهو أنها لم تنجح في إدراك المضمون الحقيقي للدين، وبالتالي فقد بقيت عاجزة عن فهم الوعي الموجود لدى الإنسان عن «لانهائية» وجوده. والحق أن فلاسفة التنوير لم يقتصروا على إقامة تصدّع بين «المتناهي» و«اللامتناهي»، بل هم قد أَفْرَغُوا «اللامتناهي» من كل مضمون حقيقي، كما أقفروا التجربة الروحية للبشرية حين أرجعوا كل ما فيها من ثراء إلى الخبرة الحسية المتناهية! ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة حين أنكروا كل حقيقة إلهية، أو حينما استبقوا من «المطلق» صورته الخاوية الجوفاء، فإنهم قد انتهوا في خاتمة المطاف إلى «نزعة شكلية خاوية» دون أن يجدوا بين أيديهم سوى مجموعة من الكائنات المتناهية التي لا تجمع بينها سوى روابط اجتماعية سطحية، وعلاقات خارجية مبتذلة! ولعلَّ هذا هو السبب في أن الكثير من هؤلاء الفلاسفة كانوا

يطلقون على «المجتمع البشري» اسم «القطيع البشري»، كما كانوا يتصوّرون أن العلاقة الوحيدة التي تجمع بين البشر هي علاقة «المنفعة» المتبادلة. وهكذا استحالت الأخلاق بأسرها -على يد فلاسفة التنوير- إلى أخلاق اجتماعية، كما استحالت الأخلاق الاجتماعية -بدورها- إلى فلسفة نفعية صرفة! ولم يلبث «الدين» نفسه أن أصبح في نظر هؤلاء الفلاسفة مجرد «علاقات اجتماعية» قائمة على «المنفعة»، وكأن المؤمن هو مجرد إنسان نفعي ينشد بعض المصالح الخاصة من وراء العلاقة التي يقيمها بينه وبين الله! وحينما يتم التحوُّل من الميدان النظري إلى المجال الإنساني الصرف، فإن كل التفكير الفلسفي لابد من أن يستحيل إلى تأمُّل نفعيّ عقيم، إن لم نقل مجرد تفكير سطحي ضحل! وليس بدعًا -بعد هذا كله- أن تفضي حركة التنوير في خاتمة المطاف إلى فلسفة ضحلة تضع بين أيدينا عالمًا يخلو تمامًا من كل عُمْق، وتقدم لنا الأشياء على أنها مجرد وقائع بحتة هي في حقيقتها على نحو ما تبدو بشكل مباشر، وتصوّر لنا الأفراد بصورة المخلوقات الطبيعية التي لا تجمع بينها سوى روابط المنفعة، ولا يصدر سلوكها إلاَّ عن دوافع الأنانية(1).

ومهما يكن من شيء، فإن الحصيلة النهائية التي آبت بها «فلسفة التنوير» من نقدها للإيمان الديني لم تكن في الواقع سوى حصيلة هزيلة تافهة؛ لأن هذه الفلسفة لم تلبث أن انتهت من جهة إلى القول بنزعة مادية لا تعترف بحقيقة أخرى سوى حقيقة «المتناهي»، كما انتهت من جهة أخرى إلى القول بنزعة نفعية لا تتصور إمكان قيام علاقات أخرى بين الأفراد اللهمَّ إلا تلك العلاقات الخارجية التي يكُون فيها كل فرد مجرد وسيلة أو «واسطة» بالنسبة إلى غيره من الأفراد. وإذا كان هيجل يدين بكل قسوة -ودون أدنى تحفظ- كُلاًّ من الاتجاه الماديّ والاتجاه النفعي، فذلك لأنه لا يرى فيهما سوى فلسفة ضحلة تحتبس البشرية في سجن «التناهي»، دون أن تفتح أمامها أي أفق لتجاوز مثل هذا العالم المتناهي الضيق. ولكن من المؤكد -فيما يقول

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén de Hegel", II., pp. 432-433 & 437-438.

هيجل - أن الهدف الأساسيّ الذي كانت كل من «المادية» و«النفعية» تسعى جاهدة في سبيل الوصول إليه، إنما هو العمل على إبراز حرية الوعي الذاتي، والانتهاء إلى التسامي بالوعي الذاتي الفردي إلى مستوى الفكر الكليّ الشامل»[1].

ولو كان لنا أن نزن الحكم الذي أصدره هيجل على «فلسفة التنوير»، لكان في وسعنا أن نقول: إن هذا الحكم يسمح لنا من جهة بإدراك قيمة النقد الهيجلي للدين، ولكنه يكشف لنا من جهة أخرى عن حدود هذا النقد، إن لم نقل قصوره وضعفه. وربما كان من بعض أفضال هيجل على فلسفة الدين أنه استطاع أن يتجاوز الآفاق الضيقة التي وقف عندها الفلاسفة الفرنسيون الملحدون في القرن الثامن عشر، حينما راحوا يزعمون أن الدين ليس إلاَّ اختراعًا استحدثه جماعة الإكليروس من جهة، وأهل الطغيان السياسيّ من جهة أخرى. وكانت حجة هيجل في نقد هذه الفلسفة الإلحادية أن للدين مضمونًا حقيقيًّا، وأنه يمثل مرحلة هامة من مراحل التطور الضروري للفكر البشري، وأن ترقّيه أو اختفاءه رهنٌ ببعض الظروف الاجتماعية المحدَّدة، وثيق الصلة ببعض الشروط التاريخية المعينة.

والواقع أن الكثير من نصوص هيجل هنا في نقد الدين تعيد إلى الأذهان ما كتبه من بعد فويرباخ في النقد الديني، خصوصًا في كتابه الشهير: «ماهية المسيحية»، وإن كان فويرباخ قد اطَّرح فكرة هيجل عن «الروح المطلق»، مستعيضًا عنها بضرب من «الأنثروبولوجيا الفلسفية». وحين يقول هيجل مثلاً إن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي بالذات، فإن مؤرخ الفلسفة الحديثة لا يسعه سوى التفكير فيما قاله فويرباخ من بعد حين كتب يقول: «إن الديانة المسيحية ليست إلا الوعي الذي تحصّله البشرية عن ذاتها من حيث هي جنس عام». وحين يقرر هيجل إن الإيمان الديني هو «وعي نائم» في حين أن «فلسفة التنوير» هي «وعي مستيقظ»،

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel", II., pp. 432-433 & 437-438.

فإن هذه العبارة تذكرنا بما سيقوله فويرباخ من بعد من أن «الدين هو حلم العقل البشري». ونحن نعرف كيف سبق هيجل في كتابات الشباب أن قال: «إن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية»، وكيف ذهب إلى القول بأن فكرة الإنسان عن الله ليس إلاّ مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه، فليس بدعًا أن نرى بعض مؤرخي الفلسفة يقرّبون تصور هيجل لله من تصوّر فويرباخ للإنسان باعتباره مركز الدين. فإذا أضفنا إلى هذا كلّه أن هيجل قد قال بصراحة في كتابه «العقل في التاريخ» إن الإنسان يستخرج من الفكر نفسه المادة التي يخلق منها تصوّره لله، وأن الفكر - بالتالي- هو التربة التي انبثقت منها فكرة الألوهية[1]، أمكننا أن نفهم لماذا ذهب بعض مؤرخي الفلسفة الحديثة إلى القول بأن تصوّر فويرباخ للدين لم يكن إلاّ مجرد امتداد لفكرة هيجل عن الله، ونظرية هيجل في الإيمان الديني[2].

ومهما يكن من شيء؛ فقد أسهم هيجل بطريقة مباشرة في حركة النقد الديني، لدرجة أن الكثيرين -وعلى رأسهم إنجلز نفسه- قد ذهبوا إلى القول بأن فويرباخ وكارل ماركس قد توارثا عن هيجل نظرته النقدية إلى الديانة المسيحية. ولكن هذا لا يعني أن يكون هيجل قد أقام توحيدًا مطلقًا بين «الله» و«الإنسان»، أو بين «اللامتناهي» و«المتناهي» -على طريقة فويرباخ-، فإنه لمن الواضح أن الميتافيزيقا الهيجلية قد بقيت مغايرة تمامًا للأنثروبولوجيا الفلسفية التي سنلتقي بها من بعد لدى فويرباخ. وعلى حين أن هيجل قد ظل ينظر إلى مشكلة «صلة الله بالإنسان» على أنها المشكلة الأساسية في الدين، فإننا سنجد لدى فويرباخ محاولة جديدة تقوم على ردّ الروح المطلق نفسه إلى الروح البشري، دون اهتمام باستبقاء عنصر «اللانهائية» باعتباره حقيقة روحية مطلقة[3]. وإذا كان من الخطأ الجسيم أن نوحّد بين نقد هيجل

(1) Hegel: "Die Vernunft in der Geschichte", éd Hoffmeister, 1955, p. 269.
(2) Cf. J. D'Hondt: "Le Dieu-Miroir", article in "L'Arche", Numéro Spécial sur "Hegel", 38, 1969, pp. 29-34.
(3) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel.", II., pp. 422-423.

للدين، ونقد كل من فويرباخ وماركس له، فذلك لأن فيلسوفنا لم يكن يرى في حملات الفلاسفة الفرنسيين على الدين سوى مجرد انتقادات تنطبق على الديانة الكاثوليكية وحدها، بكل ما تنطوي عليه من خرافات ساذجة وتعميات لاهوتية، دون أن يكون هناك موضع لتوجيه مثل هذه الانتقادات إلى المسيحية بعد أن تم تطهيرها وإصلاحها على يد مارتن لوثر. ومعنى هذا أن النصر الذي حققه الفلاسفة الفرنسيون ضد الدين -فيما يقول هيجل- لم يكن إلاَّ نصرًا على الديانة الكاثوليكية وحدها، في حين أن الفلاسفة الألمان قد استطاعوا أن يستحدثوا ثورة دينية ابتداءً من عهد لوثر! ولكن مهما كان من توسع هيجل في فهم «البروتستانتية» فإن فكرته عن الله قد بقيت مغايرة لفكرة فويرباخ عنه، خصوصًا وأن نظرته إلى الدين قد بقيت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقا نظرية، لا نظرة مادية ترتكز على أنثروبولوجيا اجتماعية. ومن هنا فإن قول هيجل بأن «الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية» لا يساوي مطلقًا قول فويرباخ بأن «الإنسان حين يتحدث عن الله فإنه في الحقيقة لا يتحدث إلاَّ عن نفسه»!

١٠٣- ولئن يكن هيجل قد نقد «فلسفة التنوير»، ووجَّه إليها الكثير من المآخذ، خصوصًا فيما يتعلَّق بموقفها من الإيمان الديني، إلاَّ أننا نجده يعدُّها بمثابة المرحلة التمهيدية الضرورية التي عملت على ظهور «الثورة الفرنسية». والحق أن تاريخ القرن الثامن عشر قد شهد في الفترة الأخيرة منه أعظم حدث اجتماعي وسياسيّ عرفه العالم في ذلك الوقت، ألا وهو قيام الثورة الفرنسية. وهيجل يحاول أن يدمج هذا الحدث في مجرى التاريخ العام للروح الكلّي، فنراه يقرر أن هذه الثورة لم تكن إلاَّ مجرد نتيجة طبيعية حتمية للدعوة الفكرية التي نادت بها «فلسفة التنوير» حين دعت إلى اطّراح نظم الماضي العتيقة ومذاهبه الموروثة البالية، من أجل إرجاع كل شيء إلى العقل، والأخذ بمبدأ الحرية الجذرية المطلقة. ومعنى هذا أن هيجل قد وجد في الثورة الفرنسية تعبيرًا عن الخبرة الميتافيزيقية التي عانتها البشرية حين استشعرت لأول مرة

هذه «الحرية المطلقة». وقد خُيّل إلى المجتمع الفرنسي آنذاك أنه قد استطاع أن يقيم عالمًا جديدًا يتحقق فيه التوافق بين السماء والأرض، ويتم في داخله التصالح بين الكلي والفرديّ، فلم تكن المناداة بالحرية المطلقة سوى مجرد عَلَمٍ على قيام «عالم جديد» يتجلَّى فيه يقين الفكر الذي يعرف نفسه باعتباره «موجودًا في ذاته ولذاته». وهيجل يشير هنا إلى كتاب روسّو في «العقد الاجتماعي»، لكي يشرح لنا فكرة «الإرادة العامة» التي لا تستوعب في باطنها كل إرادة فردية، مقررًا في الوقت ذاته أن «غاية الفرد لابد من أن تكون هي الغاية الكلية وأن لغته لابد من أن تصبح هي القانون العام، وأن عمله لابد من أن يصبح هو عمل الجماعة بأسرها»[1]. والواقع أنه حينما يتسنَّى للإرادة الفردية أن تتسامى بذاتها إلى مستوى الإرادة العامة، فإنها تصبح عندئذ إرادة «مواطن»، لا إرادة «إنسان خاصّ»، وعندئذ نراها تنزع نحو المشاركة -بطريقة مباشرة لا أثر فيها للانقسام- في عمل الجماعة ككل، دون أن يكون لديها أي «وعي ذاتي» اللهمَّ إلاَّ بقدر ما تشعر بغيرها من الذوات المشتركة معها في تحقيق هذا العمل الجماعي الكليّ، لا اقتصار الوعي على القيام بعمل جزئي محدَّد، دون أن يتوافر لديه أي شعور مباشر بالعلاقة الوثيقة التي تربطه (أي العمل) بالكل العضويّ المتمثل في العمل الجماعي المشترك. وهكذا أصبح لسان حال هذه الحرية المطلقة هو العبارة القائلة بأن «العالم ليس إلا إرادتي، وما إرادتي سوى الإرادة العامة».

بيد أن هذه «الإرادة العامة» لم تلبث أن اتخذت طابعًا سلبيًا محضًا، فلم تستطع الثورة الفرنسية عن طريق فهمها القاصر للحرية المطلقة سوى أن تستحيل إلى «عملية سلبية محضة اتخذت طابعًا جنونيًا تجلَّى على شكل هياج هدَّام»[2]. وهيجل لا يرى أدنى غرابة في ذلك على الإطلاق؛ فإن الحرية المطلقة -في رأيه- لا يمكن أن تولّد أي عمل إيجابي بنَّاء، سواء أكان هذا العمل تنظيمًا سياسيًّا أم دستورًا مكتوبًا، أم

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 132.
(2) Ibid., II., p. 135.

غير ذلك. ومن هنا فقد عمل جدل التاريخ على تحوّل الثورة الفرنسية إلى عهد إرهاب، وكانت هذه الخاتمة الدرامية بمثابة نتيجة حتمية لضرورة ديالكتيكية باطنية(١). وهيجل يأخذ على رجالات الثورة الفرنسية قصور فهمهم للحرية، وعجزهم عن إدراك الصلة الحقيقية التي لابد من أن تجمع بين الإرادة الفردية والإرادة العامة. وآية ذلك أن الوعي الفردي -عندهم- لم يكن على استعداد لتقبل التحديدات التي كان يفرضها عليه النظام الاجتماعي، فلم تلبث حرية هذا الوعي أن استحالت إلى حرية هدَّامة لا تريد سوى ذاتها، ولا تقبل أي تنازل أو أي «اغتراب عن الذات». ولا شك أن هذه الحرية السلبية التي أرادت لنفسها التحقق على نحو مباشر، دون الحاجة إلى أية وساطة أو أي اغتراب عن الذات، هي التي عملت على انحلال الفردية، وغلبة الموت، وسيادة الإرهاب(٢). ومعنى هذا أن الحرية المطلقة التي نادت بها الثورة الفرنسية قد انتهت في خاتمة المطاف إلى السَّلْب المطلق، والفناء التامّ، وكأنَّ «الموت» -باعتباره السيّد المطلق- قد أصبح هو الكلمة الأخيرة في دراما الحرية المطلقة!

وقد سبق لنا أن رأينا فيما سلف كيف أن عملية «الصراع بين الذوات» تضطر كل ذات إلى تأكيد فرديتها على حساب ذوات الآخرين، بحيث أن الفردية الواحدة حين تريد ذاتها مطلقة فإنها لابد من أن تقضي على الفرديات الأخرى التي تلتقي بها وجهًا لوجه. وبالمثل، يمكننا أن نلاحظ -في الحالة التي نحن بصددها الآن- أن «الفرديات» حين تعمد إلى تأكيد ذواتها باعتبارها «كليات»، فإنها لابد من أن تصطدم بعضها بالبعض الآخر. ولما كان كل حد من الحدود المتصارعة يؤكد ذاته تأكيدًا مطلقًا، ولا يريد سوى ذاته وحدها دون سواها، فإن العلاقة الوحيدة التي تنشأ بين تلك الحدود المتصارعة هي علاقة السلب المحض الذي ليس فيه أي أثر للوساطة أو

(1) Niel: "De la Médiation dans la Philosophie de Hegel.", p. 163.
(2) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure", II., p. 445; & "Phénoménologie", p. 136.

التوسُّط. ومن هنا فإن العملية الوحيدة التي تضطلع بها -عندئذ- مثل هذه الحرية الشاملة إنما هي عملية «الإفناء» أو «القضاء على الآخرين»، بحيث إن «الموت» الذي تمارسه هذه الإرادة المطلقة ليفقد كل دلالة باطنية، لكي يصبح مجرد تعبير عن السلب المحض أو الإنكار الخالص من وجهة نظر الفرديَّة الخاوية الخالية تمامًا من كل مضمون! ولما كان من غير الممكن للكلّي أن يصبح فعّالاً، أو أن يكتسب أي وجود حقيقي، اللهمَّ إلا إذا تحقق على يد إرادة فردية، فإن «الحكومة» التي هي الإرادة الضرورية لتحقق الكلي، لن تلبث أن تستحيل إلى مجرد حزب سياسيّ منتصر قد نجح في الاستيلاء على مقاليد الحكم. وهذا هو السبب في أن كلّ حكومة ظهرت في عهد الإرهاب، لم تكن تملك التخلُّص من الإحساس بالذنب، كما كان «الانهيار» هو الخاتمة الحتمية التي انتهى إليها بالضرورة «نظامها السياسيّ». ولما كانت «الإرادة العامة» التي تحكم على تصرفات الحكومات، لم تكُنْ تَرَى في فعل أية حكومة من تلك الحكومات سوى مجرد جريمة تستحق العقاب، فلم يكن من الغرابة في شيء أن تنظر الحكومات إلى أخطاء تلك الإرادة بشكل عام غير محدَّد، دون أن تملك النّص على المقوّمات الحقيقية لفعل «التعدّي» أو «المخالفة». وحيث إن الإرادة العامة لم تكن تملك أية حقيقة فعلية أو أي تأثير حقيقي، فإن الحكومة لم تلبث أن وجدت نفسها مضطرة إلى إدانة «المعارضة» بالرجوع إلى «النية»، وبالتالي فقد أصبح «الاشتباه» وحده كافيًا لإدانة أي شخص.

بيد أن هذه الأزمة الخطيرة التي شهدها المجتمع الفرنسي في نهاية القرن الثامن عشر لم تلبث أن أصبحت فاتحة لعهد جديد، إن لم نقل أداةً لتحقق تقدم جديد. وآية ذلك أن الخوف من الموت قد اضطر الفرد إلى الاحتماء بذاتيَّته، والاعتراف بأن النظام الاجتماعي القائم لا يتوافق مطلقًا مع فرديَّته الخاصة، بل هو مجرد سلب أو إنكارٍ لها. ولكن الفرد لم يكن يملك مع ذلك سوى الخضوع لذلك النظام الاجتماعي القائم، لأنه كان يوفر له المضمون الجوهريّ الذي هو في حاجة إليه، وإن يكن قد خضع له

بروح المواطن المستكين الذي يرهب حاكمه الظالم المستبدّ! ولم تلبث هذه الحالة الاجتماعية المتزعزعة أن عملت على ظهور انقلاب جديد في عالم القيم والمعايير، فكان أن قامت حركة اجتماعية بنّاءة استهدفت إعادة تنظيم المجتمع، دون التفكير في العودة إلى أي نظام اجتماعي سابق. وهكذا أصبح في وسع الفرد -باعتباره موجودًا حرًّا- أن يستبقي القيمة اللامتناهية التي كان ينسبها إلى ذاته، دون أن يحصر كل وجوده في عملية تأكيده لفرديته أو تقريره لذاتيته، وبذلك أصبح المظهر الحقيقي للذاتية هو الفعل الذي بمقتضاه تنكر ذاتها، لكي تكتسب صورة اجتماعية محدَّدة.

وفضلاً عن هذا الإصلاح السياسيّ والاجتماعي، فقد عمل عهد الإرهاب على ظهور اتجاهات روحية جديدة كان من شأنها ارتداد الروح إلى ذاتها من أجل تعمُّق حياتها الروحية. وآية ذلك أن الأزمة التي اجتازتها الروح قد أثبتت لها استحالة الاقتصار على تأكيد ذاتها وتقرير حريتها بطريقة مباشرة لا أثر فيها للوساطة أو التوسُّط. ومن هنا فقد أدركت الذات ضرورة التخلّي عن «الوجود المباشر»، من أجل الاحتماء بالمعرفة الموجودة لديها عن ذاتها، والتعرُّف على ذاتها من خلال الإرادة الكلية الكامنة في أعمق أعماق وجودها. وهكذا جاءت هذه التجربة الجديدة ففتحت أمام الوعي البشري عهدًا جديدًا من عهود التاريخ، ولم تلبث «فرنسا» أن تنازلت لألمانيا عن زمام المبادرة، بعد أن كانت هي التي تتحكم في سير البشرية، فتحوّل الروح الكلي من عالم الحرية المطلقة وإرهاب الموت إلى عالم «الإرادة الخالصة» والنظرة الأخلاقية إلى الوجود[1]. وإذن فإن فشل الثورة الفرنسية (الذي عمل على ظهور عهد الإصلاح الاجتماعي وحكم الإمبراطورية النابوليونية) هو الذي أثبت بطريقة جدلية تاريخية ضرورة تجاوز مرحلة الوجود المباشر، وأهمية العمل على إدماج مرحلة «الاغتراب عن الذات» في صمّيم عملية التحرُّر. وإذا كان «العقل» -بالنسبة إلى «الروح الذاتي»- فقد كان بمثابة مركّب ألّف بين الوعي والوعي الذاتي، فإن «الروح المتيقّن من ذاته» -

(1) Niel: "De la Médiation dans la philosophie de Hegel.", pp. 104-105.

بالنسبة إلى «الروح الموضوعيّ»- سيكون بمثابة المركّب الذي سيجمع بين الحرية المباشرة وحالة الاغتراب عن الذات[1].

١٠٤- النظرة الأخلاقية في العالم:

وهنا قد يكون من العجيب أن نرى هيجل ينتقل من الحديث عن «الحرية المُطلقة والإرهاب» إلى الحديث مباشرة عن «الروح المتيقن من ذاته أو الأخلاق». وذلك لأن «الأشكال» التي قدمها لنا هيجل حتى الآن لم تكن سوى أشكالٍ اجتماعية أو سياسية: كالمدينة اليونانية، والإمبراطورية الرومانية، والمجتمع الإقطاعي، والمجتمع البرجوازي السابق في عصر الثورة، ثم مجتمع الثورة الفرنسية وعهد الإرهاب، في حين أننا نجده يفتتح حديثه عن «الروح المتيقن من ذاته» بالتعرُّض لنقد الأخلاق الكانتية، بدلاً من أن يضع بين أيدينا صورة تركيبية لمجتمع سياسيّ جديد أو «دولة» ذات نظام اجتماعي جديد، تكون بمثابة «مركب الموضوع ونقيض الموضوع»، على مستوى «الروح الموضوعيّ». وعلى حين أن مَسَار الحركة الجدلية التي تتبعناها حتى الآن كانت توحي بظهور واقعة تاريخية جديدة تكون بمثابة «الدولة» أو «الحكم السياسيّ» المقابل لرتبة «العقل» في مضمار «الروح الموضوعيّ» (و«العقل» هو جماع «الوجود» والفكر)، نجد أن هيجل لا يخلع أيّ مضمون إيجابي على هذه المرحلة من مراحل التجاوز الديالكتيكي، بل هو يقتصر على نقد كانت والفلاسفة الكانتيين اللاحقين عليه، لكي يبين لنا أن المضمون الجديد لن يكون إلا تجاوزًا ديالكتيكيًا للمتناقضات الباطنة في تلك المذاهب. وهكذا نرى أن هيجل قد قدَّم لنا مذاهب فلسفية، بدلاً من أن يضع بين أيدينا أنظمة اجتماعية وسياسية، كما أنه قد دعانا إلى البحث عن «حدّ مضادّ»، بدلاً من أن يقدم لنا «حدًّا إيجابيًّا». وهذا ما حدا بالكثير من الشرَّاح إلى التساؤل عن السرّ الذي في صمت

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", p. 81.

هيجل المفاجئ، وكأنما هو لم يُردْ (في كتاب «فنومنولوجيا الروح» الذي صدر عام ١٨٠٧م) أن يضع بين أيدينا صورة صريحة واضحة لنظام سياسيّ معقول يكون بمثابة «دولة حديثة» تجمع بين لحظة الفردية والذاتية والحرية المطلقة من جهة، ولحظة الكلي والعمومية والاستقرار السياسيّ من جهة أخرى"[1].

ومهما يكن من شيء، فقد رأى هيجل في الحركات الفكرية التي كانت تجري على قدم وساق في المجتمع الألماني، بما في ذلك مذاهب كانْت، وفشته، وشليرماخر، ونوفاليس، وشليجل، وغيرهم، لحظات تاريخية هامة تمثل عهود ازدهار (نظري وفني) في تاريخ البشرية، فلم يجد بُدًّا من أن يدمج هذه اللحظات في المسار الديالكتيكي للروح الموضوعيّ في سعيه المتصل من أجل بلوغ مرحلة «المعرفة المطلقة». والواقع أن «الروح المتيقّن من ذاته» ليس إلاَّ روحًا تسامي بذاته إلى مستوى يعلو على الروح الجوهري أو الموضوعي، فأصبح بمثابة «معرفة بالذات». والروح يعرف ذاته، ومعرفته لذاته هي صميم ماهيته؛ ولكنه لا يصل إلى هذه الدرجة القصوى من المعرفة، اللهمَّ إلا بعد أن يكون قد اجتاز مرحلة أخرى من مراحل «الذاتية» ألا وهي مرحلة «النظرة الأخلاقية إلى الكون». وسيعمد هيجل إلى نقد المثالية الألمانية (عند كل من كانت وفشته)، حتى يبيّن لنا السبيل الحقيقي إلى تحقيق التوافق بين الذات الفردية العاملة من جهة، والروح الكلي المطلق من جهة أخرى، منتهيًا في خاتمة المطاف إلى الحديث عن «فنومنولوجيا الدين»[2].

وإذا كنا قد لاحظنا -في عالم الحضارة والإيمان- أن الروح، بوصفها إنيّة فردية، كانت تملك جوهرها خارجًا عن ذاتها، فإننا سنرى الآن أنها سوف تحمل هذا الجوهر في ذاتها. وآية ذلك أن هذا الجوهر لن يظل مجرد حقيقة مجهولة أو واقعة غريبة عنها، سواء أكانت هذه الواقعة هي السلطة أو الثروة أو الحياة الأخرى (أي

---

(1) Ibid., pp. 81-82.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure de La Phén. de Hegel", II., p. 453.

السماء)، بل سيصبح هو «الواجب المحض». وحسبنا أن ننظر إلى فكرة كانت أو فشته عن الاستقلال الذاتي للفاعل الأخلاقيّ، لكي نتحقق من أننا هنا بإزاء تكافؤ بين اليقين الذاتي والحقيقة تعبّر عنه نظرية الوعي الذاتي الكلي. فلم يعد في وسع «الأنا» أن يريد شيئًا آخر سوى ذاته، ولم تعد غايته المطلقة كامنة في شيء آخر سوى ذاته، ولم يعد في استطاعته أن يتخذ لنفسه صورة أخرى تكون غريبة عنه أو دخيلة عليه. والحق أن إرادة الثروة، إن لم نقل إرادة الحياة الأخرى (أو السماء) نفسها باعتبارها حقيقة عالية على اليقين الموجود لدى الذات عن نفسها، إنما تمثل جميعًا إرادات متجاوَزَة (بفتح الواو) قد تخطتها الذات، لأنه لم يعد في وسع الذات سوى أن تريد نفسها في صميم يقينها الذاتي. وهذا اليقين الذاتي هو من الذات -في الآن نفسه- بمثابة حقيقتها. فالذات تنشد نفسها باعتبارها «إنية كلية». ومن هنا فإن معرفتها لذاتها هي موضوعها الأوحد؛ وما يُعبِّر عن هذا الموضوع الأوحد إنما هو «النظرة الأخلاقية إلى العالم» من خلال الواجب المحض[1]. وهيجل يبين لنا هنا كيف أن «الحرية» هي حجر الزاوية في كل بناء المذهب الكانتي، وكيف أن هذه الحرية هي الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله كل كتاب «نقد العقل العملي». فالوعي الذاتي -عند كانْت- هو مجرد تعبير عن استقلال الفاعل الأخلاقي استقلالاً ذاتيًا، بحيث لا يكون في وسع إنيته أن تريد شيئًا سوى ذاتها. وما الحرية، بل ما الأخلاقية (عند كانْت) سوى إرادة الذات باعتبارها ذاتًا كلية. وليست هذه الإرادة المحضة التي تريد ذاتها سوى الوجود بصفة عامة، أو الموجود كائنًا ما كان. وقد أراد «كانْت» من وراء نقده للأونطولوجيا الكلاسيكية أن يمهد السبيل أمام أنطولوجيا جديدة لا يكون فيها «الموجود» سوى تلك «الذات» التي تضع نفسها، باعتبارها «فعلاً»، لا مجرد واقعة ساكنة. وهكذا كان «الوجود» -عند كانْت- هو «الحرية»، كما يظهر بوضوح من الصفحات الأولى لكتابه «دعامة ميتافيزيقا الأخلاق» حيث نراه يكشف

(1) Hegel: "Phénoménologie de L'Esprit", t. II., p. 142.

لنا عن الوعي الذاتي باعتباره وعيًا أخلاقيًا عامًا (أو مشتركًا)(1).

بيد أنَّ نقد هيجل هنا لن ينصبّ على دراسته للأخلاق الكانتية باعتبارها فلسفة وإنما هو سينصب على هذه الأخلاق باعتبارها تعبيرًا عن مرحلة من مراحل تطور الروح الكلي (أو روح العالم) -وهذا هو السبب في أن هيجل قد أطلق على الفصل الذي تعرض فيه لنقد الأخلاق الكانتية اسم «النظرة الأخلاقية إلى العالم»، ونحن نعرف كيف تأثر كانْت في فلسفته الأخلاقية بالنزعة التقوية (Piétisme) التي كانت ترى مصدر الدين في «الإرادة» لا «الفهم»، ولكنّ هيجل لم يكن يرى في فلسفة كانْت الأخلاقية مجرد نسخة معدَّلة من الأخلاق المسيحية، بل هو قد لاحظ أن أخلاق كانت لم تفسح أي مجال للعناصر الدينية أو الصوفية، وبالتالي فقد عمد هيجل في كتابات الشباب إلى إقامة تعارض بين «النظرة الأخلاقية الصرفة إلى العالم» و«النظرة الدينية الصرفة إلى العالم» مستوحيًا في ذلك أفكار كل من كانْت وشليرماخر. ولكن المهمّ أن هيجل لا يتعرض هنا لنقد الأخلاق الكانتية في ذاتها (باعتبارها فلسفة)، بل هو يتعرض لنقد الخبرة الروحية التي عبرت عنها تلك الأخلاق. والواقع أننا هنا بإزاء خبرة روحية يتخذ فيها الضمير البشري من «الواجب المحض» مَبْدأهُ المطلق، فيقوم بجهد متصل من أجل الاستقلال بنفسه عن الطبيعة المحسوسة أو الوجود الطبيعيّ، ناظرًا إلى هذا «الوجود الطبيعي» على أنه «غير جوهريّ»، وإن يكن حاضرًا أو ماثلاً أمامنا باستمرار. وإذا كانت هذه النظرة الأخلاقية إلى العالم سوف تتكشَّف عن كثير من المتناقضات، فإن هيجل سوف يبين لنا كيف أن هذه «المتناقضات» لا تبدو لنا نحن وحدنا، بل هي تتجلَّى أيضًا للوعي أو الضمير نفسه، خلال خبرته الذاتية التي يضطلع فيها بمهمة «الفعل». ومعنى هذا أنه لابد للضمير أو الوعي الخلقي -في خاتمة المطاف- من أن يَعْدل عن نزعته الأخلاقية المتطرفة، أو أن يعترف لنفسه بأنه ليس ما كان يظنه في نفسه (بمعنى أنه ليس ضميرًا

---

(1) Ibid., II., p. 143.

نزيهًا خالصًا بل هو ضمير منافق حسُود). وهيجل يتوقف طويلاً عند «مصادرات العقل العملي» التي صاغها كانْت في آخر نقده للعقل العملي، حتى يبين لنا كيف أن هذه المصادرات تكوّن في مجموعها صميم «النظرة الأخلاقية إلى العالم». وقد سبق لنا أن أشرنا -عند حديثنا عن مصادر الفلسفة الهيجلية- إلى موقف هيجل من المسلّمات الكانتية الثلاث، فحسبنا أن نقول هنا: إن هيجل قد وجد في كل هذه المصادرات مجرد محاولة للتوفيق بين «الفضيلة» و«الطبيعة»، أو بين العالم الأخلاقي والعالم الطبيعي، في حين أن كل الأخلاق الكانتية قد قامت منذ البداية على معارضة الطبيعة بالواجب، واعتبار «الطبيعة» «غير جوهرية» بالقياس إلى «الوعي الخلقي» الذي هو وحده «الجوهريّ». والحق أن الوعي الأخلاقي -باعتباره وعيًا عاملاً- لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى إثارة مشكلة علاقة الفضيلة بالطبيعة، ومن ثم فإنه لابد من أن يجد نفسه ملزمًا بالبحث عن وسيلة للتوحيد بينهما، فيما وراء كل انقسام. وآية ذلك أن تطور الفلسفة الكانتية نفسها شاهد على رغبة كانْت في تجاوز كل قطيعة بين «العقل» و«الحساسية»، أو بين «الواجب» و«الطبيعة»، كما يظهر بوضوح من المحاولة الجديدة التي قام بها من بعد في كتابه «نقد ملكة الحكم»، بُغْية العمل على الجمع بين ما كان قد سبق له عزله في مضمار الوعي الأخلاقي. وهذا هو السبب في أن هيجل قد نظر إلى «مصادرات العقل العملي» على أنها تكوّن جزءًا لا يتجزأ من صميم المذهب الكانتي، خصوصًا وأن هيجل -كما رأينا من قبل- قد أخذ على كانْت أنه لم ينجح في إثبات الطابع العقلي للعالم من حيث هو نتاجٌ للإنسان الحرّ. ولا غرو، فإن «مصادرات العقل العملي» لم تكن سوى مجرد محاولة أخرى لتجاوز الثنائية، عن طريق العمل على التوفيق بين سعي الإنسان وراء السعادة مع ما يستتبعه هذا السعي من علاقة ضرورية بالحساسية، وخضوعه للمثل الأعلى الأخلاقي باعتباره مبدأ كليًا صوريًّا خالصًا. وفات كانْت أنه لو قُدّر لمثل هذا التوافق أن يتحقق؛ أعني لو قُدّر للعقل والحساسية أن يتصالحا بصورة مكتملة أو على الوجه الأكمل، لأصبح الوعي

الأخلاقي نفسه غير ذي موضوع! والواقع أن تحقق الانسجام بين الأخلاف والسعادة، أو بين الحرية والطبيعة، وأن يكن هو الهدف النهائي للعالم أو الغاية القصوى للكون، إنما ينطوي -عند كانْت نفسه- على تناقض. صحيحٌ أن الأخلاق الكانتية تستلزم وحدة الواجب والسعادة (على الأقل في خاتمة المطاف)، ولكن من الواضح أنه لو قُدّر لمثل هذه الوحدة أن تتحقق، لما أصبح هناك واجب، وبالتالي لما كانت هناك أخلاق! وليس من شك في أن هذا التناقض هو مجرد نتيجة ترتبت على تناقض أساسيّ آخر يشيع في المذهب الكانتي كله؛ ألا وهو تسليم كانْت بوجود «شيء في ذاته»، أو «حقيقة معقولة»، أو «نومين» Noumène أو «حقائق ميتافيزيقية» هي بمثابة «مسلّمات للعقل العملي»، في حين أنه قد اتخذ نقطة انطلاقه من الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن تكون ثمة حقيقة مستقلة تمامًا عن الذات[1].

وليس في وسعنا أن نتعقب هنا بالتفصيل نقد هيجل لمصادرات العقل العملي عند كانْت، وتحليله للمتناقضات الكثيرة التي تنطوي عليها أخلاق الواجب على نحو ما تصوّرها كانْت، وإنما حسبنا أن نقول إن هيجل قد أخذ على التصوّر الأخلاقي للعالم عند كانْت أنه لم يقدم لنا سوى صورة خيالية لوعي أخلاقي، دون أن ينجح في إظهارنا على العلاقة الحقيقية التي تجمع بين هذا الوعي من جهة، وبين العالم الواقعي من جهة أخرى. وليس يكفي أن نقول إن كل الفلسفة الكانتية هي مجرد محاولة للفصل بين «الحرية» و«الطبيعة»، وكأنهما حقيقتان مستقلتان لا تجمع بينهما أية رابطة، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن هذه الفلسفة حين تعمد إلى التأليف بين أخلاق الواجب ومطلب السعادة، فإنها تجد نفسها مدفوعة إلى تصور ذات أخرى خارجية تعلو على الذات، لكي تنسب إليها كل ما لا تستطيع أن تنسبه إلى الوعي الذاتي، وبالتالي فإنها تجد نفسها في النهاية مضطرة إلى تأكيد الثنائية (بدلاً من إلغائها)، وكأن ثمة «شيئًا في ذاته» يقف باستمرار في وجه «الوعي» أو «الموجود

(1) Cf. R. Garaudy: "Dieu est Mort; Etude sur Hegel.", pp. 265-266.

لذاته». وعلى حين أن فكرة «الاستقلال الذاتي» لم تكن في الأصل سوى مجرد وسيلة لتجاوز حالة «الاغتراب عن الذات»، نجد أن هذه الوسيلة نفسها لم تلبث أن اقتادتنا -تحت تأثير مبدأ التعالي أو فكرة المفارقة- إلى نوع جديد من «الاغتراب»! هذا إلى أن فلسفة كانت قد بقيت عاجزة -حتى النهاية- عن حل مشكلة العلاقة بين المتناهي واللامتناهي[1].

والمتأمّل في موقف هيجل من «النظرة الأخلاقية إلى العالم»، يلاحظ أنه يرفض هذه النظرة لأنها تقوم على تصوّر «قيمة أخلاقية» هي فيما وراء «الإنية» من جهة، ولكنها لا توجد إلا بالإنية وللإنية من جهة أخرى. فنحن هنا بإزاء «قيمة»، لا بإزاء «حقيقة» نظرية، في حين أن ما يرفضه هيجل -على وجه التحديد- إنما هو هذه «القيمة» من حيث هي محض «كليّ مجرَّد». وقد وجد بعض النُقّاد في المحاولات الديالكتيكية البارعة التي قام بها هيجل هنا من أجل الكشف عن بؤرة المتناقضات الكامنة في فلسفة كانْت النظرية بصفة عامة وفلسفته الأخلاقية بصفة خاصة، مجرَّد تأويلات خاصَّة أراد من ورائها هيجل تحريف الأخلاق الكانتية على النحو الذي يسهل معه هدمها! وقد كرَّس هيجل بالفعل الكثير من الصفحات من أجل الكشف عن الحركات الخفية التي كان «كانْت» ينزلق بمقتضاها من «الوعي الذاتي» إلى «الطبيعة»، لكي لا يلبث أن يعود فينزلق مرة أخرى من «الطبيعة» إلى «الوعي الذاتي»، محاولاً في كلتا الحالتين المحافظة على الانسجام الضروري بين «الواجب» و«الحساسية». وربما كان السرّ في هذا التذبذب أو الانزلاق المستمر أن كانْت قد تصوّر «الروح» من جهة على أنها لا يمكن أن تملك «موضوعًا» عاليًا عليها أو خارجًا عن ذاتها، ولكنه قد توهم من جهة أخرى أنها مضطرة إلى وضع هذا «الموضوع» باستمرار خارجًا عن ذاتها[2] وعلى الرغم من أن كانْت قد تصوّر «الواجب» على أنه «الفعل الذي يصدر عن مبدأ احترام القانون» لمجرد أنه

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", Bordas, p. 85.
(2) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., pp. 468-469.

«القانون»، فإنه لم يلبث أن وجد نفسه عاجزًا عن استبعاد «الحساسية»؛ لأنه لولا هذه الحساسية، لأصبح الفعل نفسه مستحيلاً. ومن هنا فإن «الضمير» لا يمكن أن يأخذ على محمل الجد المزاعم التي تصورها كانت حين دَعَا إلى القضاء على الميول والأهواء، خصوصًا وأن هذه الدوافع نفسها ليست على وجه التحديد سوى الوعي الذاتي نفسه حين يعمد إلى تحقيق ذاته. وهيجل يرى -على العكس من ذلك- أنه لا يمكن لشيء أن يتحقق في عالمنا البشري دون انفعال أو هوىً، لأن الفعل نفسه يستلزم الانتقال من الوعي الخالص إلى التحقيق العمليّ، ولأنَّ الحد الأوسط الذي يمثل همزة الوصل بين هذين الحدين إنما هو «الميول» أو «الحساسية» بصفة عامة. ومعنى هذا أنه إذا أريد للفعل الأخلاقي أن يتحقق، فلابد له من أن يخلع على ذاته صورةً حسية، وبالتالي فإنه لابد من أن يستحيل بدوره إلى «دافع»...

وهيجل يتوقف طويلاً عند مشكلة الصلة بين «الفضيلة والسعادة»، لكي يكشف عن المتناقضات الكثيرة التي تكمن في صميم النظرة الكانتية إلى الأخلاقية، كما نراه يهتم أيضًا بمناقشة مفهوم «الموجود الكامل من حيث هو المشرّع الأخلاقي للعالم»، لكي يظهرنا على تهافت التصوّر الكانتي لهذا «الوعي الأخلاقي الأسمي». والواقع أن هيجل قد وجد في فهم كانْت للمشرّع الأعظم تناقضًا واضحًا؛ لأن المشرّع من جهة هو مصدر واجباتنا المحدَّدة، وسرّ ارتباط الجزئي بالكليّ، والمضمون بالصورة، ولكنه من جهة أخرى لا يزيد عن كونه منبع الواجب المحض من حيث هو واجب مَحْض. ولو أننا تصوّرنا هذا «المشرع الأعظم» على أنه قائم فيما وراء وعينا الخاص، وكأنما هو عالٍ على شتى ضروب الصراع الأخلاقي التي يقوم بها الموجود البشري في دنيا السلوك العملي، لكان من التناقض البيّن أن نقول عنه في الوقت نفسه إنه ماهية «الأخلاق». وسوف نرى فيما بعد أن الجدل الهيجلي بأسره هو مجرد محاولة لتجاوز هذا الفَصْل الذي لا مبرر له بين الماهية اللامتناهية من جهة، والوجود المتناهي من جهة أخرى. ولا غرو، فإن الماهية اللامتناهية تتحقق في الوجود

المتناهي، كما أن الوجود المتناهي لابد من أن يتسامى بنفسه إلى مستوى الماهية الجوهرية. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إنه ليس ثمة «كلي مجرد»، بل هناك «إنية مطلقة» للروح هي بمثابة تصالح بين هذين الحدين و«كانْت» حين يتصور مثل هذا «الإله المجرَّد» الذي يعلو على عالم الصراع، فإنه لا يَرقَى بفكرته عن الله إلى مستوى «الروح المطلق». وأخيرًا يأخذ هيجل على النظرة الأخلاقية إلى العالم أنها قد تصورت وحدة «الواجب» و«الوجود الفعلي» بطريقة مباشرة، وكأنها مجرد يقين ذاتي يدركه الوعي في صميم إنيته العينية، فلم تستطع بذلك أن تحقق «المعرفة الذاتية» الحقة التي تسمو باليقين الذاتي إلى مستوى «الحقيقة» أو «الروح المطلق».

١٠٥ - «الروح المتيقّن من ذاته»: يحاول هيجل في الفصل الأخير من فصول الباب الطويل الذي كرَّسه للحديث عن «الروح»، تلخيص المراحل السابقة التي تعقبنا سيرها الجدلي، فيكشف لنا عن الاتجاه الغائي للتطور الديالكتيكي السابق في مجموعه، مُبْرزًا أمام أنظارنا النماذج المختلفة للآنية (أو الذات) على نحو ما التقينا بها خلال التطوّر الجدليّ السابق[1]. فهناك أولاً: «الشخص المجرد»، الذي يقابل الوعي الذاتي الصوريّ الموجود لدى الفيلسوف الرواقي، أعني الإنية المباشرة التي لا تنطوي على أي اغتراب، ثم هناك ثانيًا: «المواطن الثوري» الذي يتخذ موضوعه من الإرادة العامة، أعني تلك الإنيّة الماثلة في عالم الاغتراب، وإن كنا هنا بإزاء إرادة عامة عاجزة عن تحقيق ذاتها عَيْنيًّا في العالم الواقعيّ؛ ثم هناك أخيرًا: «الإرادة الأخلاقية» التي لم تَعُدْ حقيقتها غريبةً على الذات الروحية، أعني الإنية التي ترتدُّ إلى ذاتها حاملة كل ثراء الجوهر الروحيّ. وواضحٌ مما يقوله هيجل هنا أننا بإزاء أنماط ثلاثة من «الإنيّة»، تقابل العوالم الثلاثة للروح، وتلك هي على التعاقب أولاً: الإنية المباشرة. ثانيًا: الإنية التي تسلب ذاتها مباشرة في العالم الواقعيّ. ثالثًا: الذات التي تأخذ على عاتقها كل تاريخها الخاص، وتضع ذاتها في صميم حركة الوساطة أو

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 170 & Hyppolite: op. cité. p. 475-476.

التوسُّط. وهذه الذات الأخيرة هي موضوع بحث هيجل في الفصل الأخير من هذا الباب، وإن كان حديثه عن «الإرادة الخلقية عند كانْت» قد كان بمثابة تمهيد ضروريّ لهذا الفصل. ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن النمط الأول من أنماط الإنية يعبر عن وحدة الكلي والفردي، في حين أن النمط الثاني منها يعبّر عن تعارضهما المباشر، بينما يعبر النمط الثالث والأخير عن ترابطهما الصحيح من خلال عملية التوسط أو الوساطة.

والواقع أن المذهب الكانتي قد انطوى على فكرة عالمية عن «الإنية»، باعتبارها «ذاتًا» روحية مستقلة. وهذا «الاستقلال الذاتي» الذي عبرت عنه كل الاتجاهات المثالية الألمانية لم يكن في الحقيقة سوى ثمرة للإصلاح الديني الذي قام به لوثر (مع ما جاء به من دعوة إلى الأخذ بمبدأ البحث الحرّ). ولكن فكرة «الإنية المستقلة استقلالاً ذاتيًا» لم تتحقق على الوجه الأكمل من خلال «النظرة الأخلاقية إلى العالم»، سواء أكان ذلك لدى «كانْت» أم لدى فشته، بل هي قد تجلت على نحو أعمق في مذاهب ياكوبي، وشليرماخر، وشلنج، ونوفاليس؛ وهي المذاهب التي استطاع أصحابها أن يتخطوا الحدود الضيقة للفكر الكانتي في نظرته الأخلاقية إلى العالم. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن هذه النظرة الأخلاقية إلى العالم قد وقعت في متناقضات كثيرة حينما أقامت تعارضًا حاسمًا بين «الطبيعة» باعتبارها حقيقة مستقلة ذات قوانين خاصّة بها من جهة، و«الإرادة الخالصة» و«المعرفة الخالصة» باعتبارهما حقيقتين مجردتين لا فعالية لهما من جهة أخرى! ولكن الطبيعة والواجب ليسا من التعارض بالقدر الذي تصوّره كانْت، وإلاّ لكان «الفعل» نفسه ضربًا من المستحيل. وحسبنا أن نرتدّ إلى لحظة الفعل -فيما يقول هيجل- لكي نتحقق من أن الذات منخرطة في عالم الوجود الفعليّ، وأنها حين تفعل فإنها لابد من أن تمارس نشاطًا لا يخلو من سلب أو إنكار، وأن «الإنية» -بالتالي- ليست مجرد «معرفة خالصة»، بل هي «معرفة بالذات» من حيث هي وعي فرديّ أو ضمير جزئيّ، فنحن هنا بإزاء

«ذاتٍ حرة» لم تعد تعرف شيئًا آخر يعلو على ذاتها، لأن حقيقتها قد أصبحت هي اليقين الذي تملكه على تلك الحقيقة. وإذا كنا قد انطلقنا من «الروح الحق» (أو الروح الموضوعي) الذي كان يقينه الذاتيّ مُختفيًا في حقيقة موضوعية، فإننا سنجد أنفسنا الآن قد وصلنا (بعد المرحلة الوسطى التي مثلتها الحضارة وعمليات الاغتراب عن الذات) إلى «الروح الذاتي» الذي ستختفي عنده الحقيقة (الموضوعية) في اليقين الموجود لدى الذات عنها (أي عن تلك الحقيقة). وهذا هو السبب في أن هيجل يطلق على هذا النمط من أنماط الروح اسم «الروح المتيقّن من ذاته». ولما كان كل هدف هيجل من وراء دراسته الجدلية الطويلة لفنومنولوجيا الروح إنما هو البرهنة على أن «الحقيقة ليست مجرد جوهر، بل هي أيضًا ذات أو إنية»، فليس بدعًا أن نراه يحاول في خاتمة هذه الدراسة الكشف عن «الفكر البشري» باعتباره «ذاتًا خالقة لتاريخها الخاص»، أعني ذاتًا قد استطاعت أن تستوعب في باطنها «الكلّي» نفسه باعتباره «الحقيقة الوجدانية» العاملة فيها، بدلاً من أن تقتصر على النظر إليه باعتباره «كليًا مجردًا» أو «حقيقة جوفاء» عالية عليها تمامًا! وكما أن الحياة اللامتناهية قد استطاعت أن ترقى بذاتها إلى مستوى «الوعي الذاتي بالحياة»، الذي هو أسمى من مستوى «الحياة» نفسها، فإن من شأن الروح الجوهريّ أيضًا -أعني روح الأسرة والمدينة- (الذي انطلقنا منه في هذا الفصل) أن ينعكس على ذاته في «الروح المتيقّن من ذاته»؛ أعني ذلك الروح الذي لم يَعُدْ يعرف شيئًا يعلو على يقينه الباطني أو اقتناعه الذاتيّ. فنحن هنا بإزاء ذات قد تحلَّلت من كل واجب محدَّد يمكن أن تكون له قيمة القانون؛ لأنها قد أصبحت تملك من قوة اليقين الذاتيّ ما يجعلها تتصف بأعلى صورة من صور الاستقلال الذاتي، وكأنما هي قد أصبحت تملك قوة مطلقة تسمح لها بالحَلّ والربط! والحق أن «الروح» قد أصبح الآن هو «الذات البشرية» التي تخلق تاريخها الخاص؛ «ذات» لم تَعُدْ تملك «الكلي» كما لو كان شيئًا خارجًا عنها تمامًا، بل أصبحت تحمل الكون نفسه في ذاتها وتستوعبه في باطنها، بدلاً من أن تقتصر على

معارضته ووضع ذاتها في مقابله. ومعنى هذا أن «الروح» قد أصبح هو «الذات الحرة» نفسها[1].

وهنا يتحدث هيجل عن «الوعي الخيّر» أو الضمير الطيّب Gewissen ، فيقدم لنا صورة جديدة لوعيٍ أخلاقي يعرف على نحو مباشر ما هو مضمون فرديّته، فيدرك واجبه المحض ويملك عنه معرفة خالصة، وبذلك يجمع بين «الإنية» من جهة «وما هو في ذاته» من جهة أخرى، أعني بين الواجب المحض من حيث هو غاية محضة، والوجود الفِعْلي من حيث هو «طبيعة» أو من حيث هو «حساسية» معارضة لتلك الغاية المحضة. فنحن هنا بإزاء روح أخلاقي قد ارتدَّ إلى ذاته فأصبح روحًا عينيًا لا ينظر إلى الوعي الموجود لديه عن الواجب المحض باعتباره معيارًا خاويًا هو في تعارض مطلق مع الوجود الفعلي أو الحقيقة الواقعية، بل يعتبر كُلاً من الواجب المحض والطبيعة المعارضة له مجرد لحظتين مَلْغيَّتين قد أمكن التغلّب عليهما. ومن هنا فإن هذا الروح -في وحْدَته المباشرة- «ماهية أخلاقية» هي بسبيل التحقق، كما أن «الفعل» الذي يصدر عنه هو بطريقة مباشرة صورة أخلاقية عينية[2].

وإذن فإن الروح العيني الذي يتحدث عنه هيجل في هذا المقام إنما هو الفردية الروحية العاملة. وربما يكون فكر هيجل هنا قد اتجه إلى كبار الشخصيات العاملة التي يقدم لنا التاريخ البشري نماذج لها، وعلى رأسها شخصية «نابوليون» نفسه. والواقع أن نابوليون قد بدا لهيجل «رجل عمل» استطاع أن يكشف للإنسان عن إمكانياته الخلاَّقة. وليس الروح الحرّ -في نظر هيجل- سوى ذلك الروح الخلاَّق الذي لا يحفل بمعارضة الكلي المجرَّد بالحقيقة الواقعية أو الوجود الفعليّ، بل يعمل ويمتلك الماهية في صميم اليقين الذي يجده في ذاته عن شرعية فِعلِه. وما يصفه لنا هيجل في هذا الموضع إنما هو لحظة «التصميم الإبداعي»، وبالتالي فإن «الكلي» هنا

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., pp. 477-478.
(2) "Phénoménologie", II., p. 171.

مُسْتوعَب في صميم عملية تحقق الفعل (أو ترقّيه)، بدلاً من أن يكون منه بمثابة مبدأٍ عالٍ أو حقيقة مفارقة. وبعبارة أخرى، فإن «الكلي» هنا لا يمثل «وجودًا مجرَّدًا في ذاته»، على نحو ما كان الحال في النزعة الأخلاقية الكانتية حيث كان «الكلي» مبدأ مفارقًا أو حقيقة متعالية بعيدة المنال، بل هو قد أصبح لحظة من لحظات الفعل البشري، باعتباره «وجودًا من أجل الغير». وتبعًا لذلك فإن «الكلي» لم يختفِ، من حيث هو كذلك، بل هو قد اكتسب بالأَحرى دلالة عينية، أعني دلالة «التعرُّف» التي بمقتضاها يجيء الآخرون فيعترفون به من حيث هو «فعل». وهذا «التعرُّف» (أو «الاعتراف» reconnaissance) الذي سبق لنا أن التقينا به على مستوى جدل الوعي الذاتي في علاقته بالوعي الذاتي الآخر –هو الذي يوسّع من مفهوم «الفردية» البشرية، لكي يَرْقَى بها إلى مستوى «الكلي العيني»، وبذلك يضع «الإنية»، عبر وساطة غيرها من الذوات، باعتبارها «نحن». ومعنى هذا أنه إذا أريد لفعل الفردية البشرية أن يكون فعلاً أصيلاً مشروعًا، فإنه لابدّ لهذا الفعل من أن يَلْقَى «اعترافًا» به من جانب الآخرين؛ لأنه يحمل في ذاته هذا المَطْلب، وبالتالي فإنه يقتضي أن يكون في الإمكان التعبير عنه بلغة «الوعي الذاتي الكليّ». ومن هنا فإنَّه لولا هذا «الوعي الذاتي الكلي»، لأصبح «الفعل» مفتقرًا إلى «الوجود الفعليّ» أو «الحقيقة الواقعية»، ولما أصبح للضمير الطيب أو الوعي الخيّر أي قوام حقيقيّ أو أي كيان ثابت[1].

والظاهر أن هيجل حين يتحدث عن «الذات» التي تنعكس عليها الروح الجوهرية، فإنه يعني بها «البشرية» منظورًا إليها في تاريخها الكليّ الشامل، لأن هذا التاريخ وحده هو الذي يَفْصل في حقيقة أمر «الفعل» الصادر عن «الذات» الفردية. ولكن هيجل لم يشر صراحة إلى هذا المعنى، أو هو على الأصحّ لم ينطق صراحة بهذا اللفظ، بل هو اقتصر على صياغة «ديالكتيك الذات العاملة»، حيث يتخذ التعارض القائم بين الفردي والكليّ طابعًا أكثر اتصافًا بالعينية منه في «نظرة كانت الأخلاقية

(1) Niel: "De la Médiation dans La Phil. de Hegel", pp. 171-172.

إلى العالم». والواقع أن «الفرديّ» هنا إنما هو «رجل العمل» الذي يتسم فعله دائمًا بطابع التناهي، أعني أنه «الوعي العامل» الذي لا يملك -بمقتضى ما لديه من حرية- تفادي الاصطدام بالحدود التي تعترض سبيله، ومن ثم فإنه سرعان ما يكتشف في ذاته، إن لم نقل في صميم نظرته الجزئية، منظورًا إليها على أنها مطلقة، جوهر الشرّ ذاته. وأما «الكلي» فهو «الوعي الحاكم» الذي يضع نفسه في تعارض تامّ مع «الوعي العامل»، دون أن يفطن إلى حدوده الخاصّة، باعتباره وعيًا لا يعمل، بل يقتصر على الحكم فقط. وهنا نجد أنفسنا بإزاء صورتين جديدتين من صور الوعي الذاتي، ألا وهما: الوعي الحاكم Conscience jugeante، والوعي الآثم Conscience pècherasse؛ وهما صورتان متعارضتان لا تلبث الواحدة منهما أن تتبادل موقفها مع الأخرى، على نحو ما شاهدنا من قبل حين كنا بصدد الحديث عن وعي السيد ووعي العبد، أو الوعي النبيل والوعي الدنيء. ولكن الملاحظ في هذا الديالكتيك الذي نحن بصدده الآن أن الروح لن تلبث أن تتصالح في ذاتها مع الشرّ، لكي تستحيل إلى روح مطلق. وليس الديالكتيك المسيحيّ الخاص بغفران الخطايا سوى مجرد تشبيه رمزي يشير إلى فلسفة مأساوية في التاريخ: فلسفة يتحول فيها باستمرار تناهي الروح العامل إلى حركة تصاعدية تتسامى بمقتضاها الروح، ويكتسب فيها الماضي معناه أو دلالته من المستقبل. ومن خلال هذا «الرفع» أو «العلوّ» Aufhebuug، يجيء الروح فيدرك ذاته باعتباره مطلقًا، ولكنْ لا عَبْر إحساسه بالخطيئة، بل عبر شعوره بالصفح أو غفران الخطايا[1].

وهنا يتم الانتقال إلى فنومنولوجيا جديدة؛ ألا وهي فنومنولوجيا الدين والفلسفة، أعني فنومنولوجيا المعرفة المطلقة التي تمثل الحقيقة النهائية أو الكلمة الأخيرة في هذه الفلسفة. ولابد لنا -قبل التعرض لدراسة هذا الجزء الأخير من الفنومنولوجيا (وهو الجزء الذي قد يكون من الصعوبة بمكان أن نطلق عليه مثل هذا اللفظ)- أن نتوقف قليلاً عند بعض التفاصيل الجزئية الدقيقة التي أوردها

(1) Hyppolite: op. cité, II., pp. 478-479.

هيجل خلال أحاديثه المسهبة عن «الروح المتيقن من ذاته»، خصوصًا وأن بعض الشرَّاح قد وجدوا في هذه الأحاديث ما يقرّب أفكار هيجل من بعض التحليلات الوجودية المعاصرة. وهيجل يتعرض هنا -بادئ ذي بدء- لدراسة «الإنية»، أو «الروح العامل» من وجهة نظر الفردية، فيدرس مرحلة الحرية على نحو ما تمارسها الذات الفردية حين تعمل، ويتعرض لدراسة المرحلة التي يكون فيها القانون مجعولاً للإنسان، لا الإنسان مجعولاً للقانون، ثم ينتقل بعد ذلك لدراسة الروح المتيقن من ذاته من وجهة نظر الكلية، فيدرس مرحلة الذات الجمالية (أو النفس الجميلة) التي تقنع بالتأمّل والنظر، رافضة الإقبال على أي عمل خشية أن يكون في ذلك ما يلوّث طهارتها الأصلية، لكي لا يلبث أن ينتهي في خاتمة المطاف إلى الحديث عن الروح بعد أن أصبح مطلقًا تحت تأثير عملية التصالح أو التوفيق بين هذين الجانبين. وهكذا يجيء ديالكتيك «الوعي الآثم» و«الوعي الحاكم» فيفضي بنا إلى التصور المسيحيّ القائل بغفران الخطايا، أعني إلى مفهوم «الرَّفع» **Aufhubung** الهيجلي[1].

١٠٦- ولو أننا نظرنا الآن إلى ما أطلق عليه هيجل اسم «الوعي الخيّر»، أو «الضمير الطيّب»، لوجدنا أنفسنا بإزاء «فردية عاملة» قد استطاعت أن تحقق لنفسها ضربًا من التوافق بين «الأخلاقية» و«الحساسية». وبعد أن كانت «الذات» مشغولة بغاية عليا تعمل على تحقيقها، نجد أنها الآن قد أصبحت لا ترجع إلاَّ إلى «قلبها»، تلتمس لديه هداية لها في أفعالها، أو مرشدًا لها في سلوكها. ومن هنا فإن عملية تحقيق الذات أو الفرديَّة. والحق أن الإنسان (كما سيقول الوجوديون من بعد) لا يستطيع أن يحيا إلا منخرطًا في موقف، فلا يمكن لفرديته أن تنفصل عن وجوده التجريبيّ، ولا يمكن لفعله أن يبقى مجرد فعل عام يخلو من أي طابع محدَّد، بل هو لابد من أن يصبح هذا الفعل العيني المحدَّد، في هذه الحالة الواقعية المعيَّنة. ولكن هيجل حين يحدثنا هنا عن «الإنية»، فإنه يستخدم هذا اللفظ للإشارة إلى «وحدة غير منقسمة

(1) Hyppolite: ouvrage cité; p. 480.

تجمع بين الوجود الفعلي والمعرفة الخالصة». فالإنية ذات تاريخية تحيا في صميم العالم، ولكنها في الوقت نفسه ذات متيقنة من نفسها، واثقة من معرفتها، لأنها ذات عاملة «تعرف وتعمل -على نحو مباشر- ما هو حقّ (أو عَدْل) في صميم الواقع العيني».(1) وبهذا المعنى يمكن القول بأن الإنية ذات بسيطة تجمع بين المعرفة الخالصة من جهة، والمعرفة بالذات من حيث هي وعي فرديّ من جهة أخرى. وعلى حين أن «الوعي الأخلاقي» الذي التقينا به حتى الآن (خصوصًا لدى كانْت) كان يقيم تعارضًا مستمرًا بين الواجب المحض والحقيقة الواقعية، نجد أن «الوعي الخيّر» الذي نحن بصدده هنا قد أسقط كل تفرقة بين الواجب المحض والحقيقة الواقعية، فلم تعد «الإنية» في نظره مجرد معرفة خالصة، أو معرفة بالذات، بل هي قد أصبحت أيضًا وجودًا فعليًا وحقيقة واقعية. وبينما اقتصر «كانْت» على تحليل «النقاء الخلقي» أو «الطهارة الأخلاقية»، فانتهى بذلك إلى قصور تام أو عجز مطلق، نجد أن الفعل الأخلاقي الصحيح -فيما يقول هيجل- إنما هو ذلك الذي يستند إلى «يقين وجوديّ» أو «بداهة وجودية»؛ أعني ذلك الذي تقوم به «ذات» تعرف جيدًا ما الذي ينبغي لها عمله، في ذلك الموقف المعيّن الذي هو موقفها الخاص. فنحن هنا بإزاء «ذات» قد استطاعت أن تتجاوز كل فصل بين «الوجود في الذات» و«الوجود في العالم الخارجي»، لأنها «ذات عاملة» لا تكفّ عن الفعل والسَّلب، فضلاً عن أنها تستمسك بما تريده لأنها تريد بمحض حريتها ما هي عليه في صميم وجودها. ولا شك أن «الذات العاملة» حين تجمع في صميم فرديتها، بين الواجب المحض والوجود الفعلي، فإنها ترتد بذلك أن «الحَضْرة المباشرة للعالم الأخلاقي». ومعنى هذا أن «الذات المتيقّنة من نفسها» سرعان ما تلتقي «بالمباشر»؛ لأنها لن تتردَّد في اختيار ما ينبغي لها عمله، بل هي سترى على نحو فوريّ ما هو حقّ (أو عَدْل) وبالتالي فإنها ستعمل بهدايةٍ من صوت ضميرها، كما لو كانت تصدر في سلوكها عن

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., pp. 173 & 175.

غريزة فطرية. وقد يكون مَثَلُ «نداء الضمير» من «النفس»، كمَثَلِ «الغريزة» من «البدن» (على حدّ تعبير روسُّو). صحيحٌ أن هيجل لن يلبث أن يكشف عن غموض أمثال هذه الصيغ، فضلاً عن أنه لن يتردَّد في فضح «الوعي الخيّر» أو «الضمير الطيّب» من أجل إظهارنا على ما يختبئ تحته من «وعي شرير» أو «ضمير سيئ»، ولكنه لا يتخذ نقطة انطلاقه -في هذا الموضع- من أي نقد لهذه «الفردية الأخلاقية». وحجة هيجل هنا أنه لابد لنا من العمل، وأنه لولا امتزاج الواجب المحض بالحقيقة العَيْنية، لأصبح كل فعل ضربًا من المحال. فلابُدّ للذات العاملة من أن تصدر في سلوكها عن ضرب من «التطابق» بين «الحساسية» و«العقل العمليّ المحض»، بحيث إن «الروح الأخلاقية» لتكاد تستحيل -تحت تأثير هذا الضرب الجديد من «الوجود المباشر» -إلى «روح طبيعية».

بيد أن هناك -مع ذلك- فارقًا كبيرًا بين الروح الأخلاقي المباشر من جهة، والوعي الخيّر الذي نحن بصدده الآن من جهة أخرى. وآية ذلك أن الروح الأخلاقي لم يكن سوى مجرد «روح جوهري» أو «روح حقيقيّ» (على حدّ تعبير هيجل)؛ بمعنَى أنَّ «الإنية» لم تكن بعد قد ظهرت في هذا العالم، أوْ أنَّها لم تكن سوى ظلال تافهة عديمة الأهمية، فكان هناك تطابق تام بين الفردية والواجب، لدرجة أن الفردية لم تكن تعبّر إلاَّ عن قانون محايث لها أو باطن فيها. وأما الآن -أعني بعد حركة الثقافة أو الوعي الحضاريّ- فقد أصبح «الروح» مستوعبًا بأسره في «الإنية»، أو على الأصحّ في الشخصية الحرة. وعلى حين أن «الروح الأخلاقي» -بالاصطلاح الهيجلي- لم يكن بتمامه سوى «حقيقة»، بمعنى أنه كان يفتقر إلى «اليقين المطلق بالذات»، نجد أن «الوعي الخيّر» -على العكس من ذلك- قد أصبح مجرد «يقين ذاتي» خالص، بمعنى أنه لم يَعُدْ يعبّر عن أي قانون، أو أي نظام حقيقي، بل هو مجرد حرية ذاتية تعبّر عن واقعة أصلية هي مصدر كل تصميم.

ولقد كانت أنتيجون تسير على هدى قانون كانت تجهل مصدره، لأنها لم تكن تملك أكثر من أن تجسّد في فعلها هذا القانون، فكان الطابع المباشر لتصميمها ترجمة صادقة لهذا التجسد الكامل. وأما الآن -وبعد أن انبثقت «الإنية الفاعلة» من الروح الجوهريّ المتمثل في أخلاقيات المدينة أو الأسرة- فقد استطاعت الذات أن تكسب لنفسها كل شيء، ولم تَعُدْ تعترف بأن يكون في إمكان أي شيء آخر أن يقوم في استقلال تام عن يقينها الباطني، أو أن تكون له أدنى قيمة دون الاستناد إلى اقتناعها الخاص. ومن هنا، فقد أصبح لهذا «الاقتناع» Ueberzeugung -لا لأي نظام باطني أو خارجي- الدور الأكبر في «الوعي الأخلاقيّ»، لأنه هو وحده الذي أصبح يمثل ماهية «الضمير الطيِّب» أو «الوعي الخيّر». ولا غرو، فإن هذا الوعي الخيّر لا يعترف بأيّ مضمون من المضامين، ولا ينسب إلى أي شيء طابعًا مطلقًا، بل هو يعدّ نفسه بمثابة سلب مطلق لأي شيء محدَّد كائنًا ما كان. ومعنى هذا أن «الوعي الخيّر» يحدّد ذاته بذاته، ويصدر في سلوكه عن تصميمه الذاتي، دون أن ينظر إلى أية صورة من الصور الأخلاقية السابقة، سواء أكانت خيرًا أم شرًّا، حقًّا أم واجبًا، اللهمَّ إلا باعتبارها «حقيقة مباينة» أو «وجودًا مغايرًا»، أو مجرد «آخر» بالقياس إلى ما لديه من «يقين ذاتي». وهذا ما يعنيه هيجل حين يقول إن ماهية الوعي الخيّر هي «الاقتناع» بكل ما يحمله من طابع مطلق[1]. فما يميّز «الإنية» المقترنة بالوعي الخير إنما هو الفعل الصادر عن اقتناع ذاتي، أو التصميم الحرّ النابع عن قرار شخصيّ، وإن كنا بإزاء «حرية» تعمل في العالم الواقعيّ العيني، أو في الوجود الزماني الجزئي، لا في الوجود الجوهريّ العام، أو في العالم العقلي المجرد، كما كان الحال بالنسبة إلى «الواجب الخالص» الذي طالما تحدث عنه كانْت. وإذن فإن «الإنية» التي نحن بصددها الآن «إنية» تعرف ذاتها باعتبارها مطلقة، وتستشعر على نحو مباشر صميم واجبها باعتباره واجبًا ينبع من أعماق شعورها الخاص، وتفصل في ذاتها بذاتها دون أن

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 178.

تصدر عن أي قانون خارجي أو باطني كائنًا ما كان. وهيجل يؤكد هنا أهمية «الاقتناع» الذاتي، فيعيد إلى أذهاننا عبارة نطقت بها إحدى بطلات جوته (في «اعترافات نفسٍ جميلة») حيث تقول: «إنني لأوثر أن أتخلَّى عن أبويّ، أو أن أمضي إلى أرض غريبة لكسب عيشي، عن أن أتصرَّف على العكس مما يُمليه عليَّ فكري»، أو حيث تقول (أيضًا): «لقد كان اعتقادي الدفين، وبراءتي الأصلية -في وجه كل ما يلقاني به الرأي العام -ضمانَيْن من أكبر الضمانات»[1].

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل: «كيف لمثل هذا الاقتناع أن يضمن لنا شرعية (أو صحة) أي مضمون كائنًا ما كان، خصوصًا وأن من شأن أي مضمون أن يكون محدَّدًا، وأن يكون مقترنًا بموقف معين من مواقف الفردية، وبالتالي أن يكون مرتبطًا (على وجه العموم) بما اصطلحنا على تسميته باسم «الحساسية»؟... الواقع أن هناك ارتباطًا بين «الاقتناع» من جهة، و«عرضية» المواقف من جهة أخرى؛ لأنه لابد للمضمون الحسي الذي تتخذه الإرادة من أن يقترن بهذا الموقف المعيَّن أو ذاك، وبالتالي فإنه لابد لحرية الذات من أن تجيء مشوبة بطابع «التعسُّف» أو «الاعتباط». وهنا يكتشف «الضمير الطيّب» أو «الوعي الخيّر» أنه ليس إلاَّ «ضميرًا سيئًا» أو «وعيًا شريرًا» ما يزال يجهل ذاته، ومن ثم فإنه سرعان ما يتعرَّف على تناهيه ويستشعر خطيئته، مُدركًا أن «الحجارة وحدها هي التي تتصف بالبراءة التامة لأنها وحدها التي تجهل تمامًا ما هي الخطيئة»! وربما كان مصدر هذا التحوّل -فيما يظن البعض- هو الخطأ الذي يقع فيه الوعي حين يخلط بين «الذاتي» و«الموضوعي»، ولكن الحقيقة أن الوعي الخير يتجاوز بطبيعته كل تفرقة من هذا القبيل؛ لأنه يمتلك وحدة أصلية تجمع بين المعرفة والوجود. صحيحٌ أنني حين أعمل، فإنني أجد نفسي دائمًا بإزاء موقف معيَّن، ولكن معرفتي بهذا الموقف لا تكاد تنفصل عن صميم وجودي لذاتي. فالذات لا يمكن أن تجد نفسها بإزاء موقف موضوعي بحت، وكأنما هي بإزاء «وعي لا شخصي» يحلّق

(1) D'après le W. Meister de Geothe: "Les Confessions d'une belle âme".

فوقها، بل هي لابد من أن تجد نفسها مرتبطة بمواقف وجودية محدَّدة ترتبط بصميم كيانها، وتدخل في نطاق إمكانياتها الخاصة. وتبعًا لذلك، فإنه لابد للذات من أن تحوّل الموقف المعطى لها إلى موقف حرّ تتقبله وتأخذه على عاتقها، وبذلك تحوّل المعرفة الموضوعية إلى واقع يستحدثه الوعي نفسه(1)!

والحق أننا لو أردنا أن نفسّر النصوص التي يتحدث فيها هيجل هنا عن تحول «المعرفة» الموضوعية إلى «إرادة»، فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى القول بأن الإنية الفاعلة لا تملك عند الفعل اتخاذ مواقف ذات لا شخصية، تستوي في نظرها شتى المواقف، بل هي لابدّ من أن تجد نفسها منخرطة في صميم نظرتها الخاصة إلى العالم، بحيث إنها لتجد في هذه «النظرة»، لا مجرد «حقيقة»، بل «الحقيقة» المطلقة! صحيحٌ أن هذه الحقيقة هي حقيقتها الخاصة، ولكنها أيضًا الحقيقة المطلقة. ولا غرو، فإن من شأن «الأمانة» أو «الإخلاص» في الاقتناع، أن يخلع على الحقيقة الذاتية طابعًا مطلقًا، حتى أن هذه الأمانة نفسها سرعان ما تصبح بمثابة ماهية الوعي! وأغلب الظن أن يكون هيجل هنا قد اتجه ببصره نحو روسُّو أو ياكوبي، لأننا نجده يحدثنا في هذا الصدد عن الطابع الفردي (الذي كان «كانْت» قد أغفله) للوعي الأخلاقي. وعلى الرغم من أن هيجل نفسه كان قد قال عن فلسفة ياكوبي إنها تعبر عن «إيقانية الذاتية والوجود المتناهي»، إلا أننا نجده يشيد بهذه الفلسفة لموقفها المعارض للأخلاق الكانتية، خصوصًا وأن ياكوبي قد استطاع أن يكشف لنا بوضوح عن شروط الفعل الأخلاقي العيني، فضلاً عن أنه قد استبدل بالقانون المجرد (أو «الكلي» الكانتي) فكرة «العبقرية الأخلاقية». والواقع أن الوعي الخير يعرف خواء الواجب، ويدرك تمامًا أنه إذا كان له أن يعمل، فإنه لابد له من أن يهتدي إلى «إيجابية الفعل» في صميم «عبقرية الأخلاقية». وحين يتحدث ياكوبي عن «نداء الضمير» أو عن «ألوهية القلب البشري»، فإنه يضع بين أيدينا -فيما يقول هيجل- نزعة فردية

(1) Hyppolite: <u>Ouvraege cité</u>, II., p. 487.

أخلاقية لا تخلو من روعة وجمال. وهيجل نفسه يستعير من ياكوبي عبارته القائلة بأن «القانون مجعول للإنسان، وليس الإنسان هو المجعول للقانون»؛ ولكن هيجل لا يقتصر على تأكيد أهمية الجانب الفردي الحيوي في الأخلاق، بل هو يبرز أيضًا أهمية الجانب الكلي الموضوعي. وحجته في ذلك أننا لا نجد في «الإنية الفاعلة» مجرد مظهر فردي، بل نحن نجد لديها أيضًا مظهرًا كليًا. حقًا إن اقتناع الذات قد ينصب على موقف فردي عرضي، أو مضمون حسي خارجي، وبالتالي فإن «الإنية» قد لا تخلو من طابع تعسفي متناه، ولكن الوعي الأخلاقي حريصٌ دائمًا على تحقيق ضرب من الوحدة بين «الوجود في الذات» و«الوجود من أجل الذات»، أو بين «الفكر المحض» و«الفردية»، وإن كان من شأن التعارض القائم بين الشكل والمضمون، أو بين الصورة والموضوع، أن يجعلنا نقرر -لحسابنا الخاص- تصدُّع مثل هذه الوحدة، إن لم نقل تحطمها(1)! فهل نرتد من جديد إلى النزعة الكانتية، لكي نقع مرة أخرى في أخطاء النظرة الأخلاقية إلى العالم؟ هذا ما يرد عليه هيجل بالسلب؛ لأن «الكلي» الذي وصلنا إليه لم يعد مجرد «عالم آخر» مجهول، أو «حقيقة عليا» بعيدة المنال، بل هو قد أصبح «وجودًا من أجل الغير»، أو لحظة من لحظات الوعي، فاكتسب بذلك طابعًا عينيًا. وليست هذه اللحظة سوى مجرد تعبير عن مطلب «الاعتراف باقتناعي الخاص من جانب غيري من الذوات»؛ فإنه لمن المؤكد أن الوعي الذاتي لا يمكن أن يوجد إلا بوساطة غيره من الذوات الأخرى الواعية.

١٠٧- وهنا يحدثنا هيجل بالتفصيل عن عملية الاعتراف بهذا الاقتناع الذاتي من جانب الآخرين، فيشرح لنا كيف أن للاقتناع طابعًا كليًا يفترض بالضرورة ضربًا من الترابط بين الذات الواعية وغيرها من الذوات الواعية. وآية ذلك أنني حين أكون مقتنعًا بشيء ما، فإنني أسلِّم ضمنًا بأن لاقتناعي الذاتي قيمته، لا بالنسبة إليَّ أنا فقط، بل وبالنسبة إلى الآخرين أيضًا. ومن هنا فإنني أبحث، إن لم أقل

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 173.

أتطلَّب، اعتراف الآخرين بما لديَّ من «اقتناع ذاتي». وهـذا «الاعـتراف» هـو الـذي يعبِّر بطريقة عينية مباشرة عن «الدلالة الكلية» أو «الطابع الشموليّ» للوعي الخيِّر من حيث هو «وعي عام» أو «عامل مشترك» بين سائر الذوات الأخلاقية الواعية. وبيت القصيد هنا أن هيجل ينتقل بطريقـة ديالكتيكيـة غامـضة مـن «الواجـب» الكـانتي باعتباره شيئًا مجرّدًا «موجـودًا في ذاتـه» إلى «حقيقـة روحيـة» تجمـع بـين «الواجـب» و«الوجود» على صورة «جوهر عيني» يتألَّف مـن «الاعـتراف» المتبـادل القـائم بـين الذوات الواعية. ومعنى هذا أننا هنـا بـإزاء انتقـال مـن «الكـليّ المجـرد» إلى «الكـلي العيني»، ما دام «الواجب» القائم فيها وراء الذات العاملة، قد استحال إلى وعي كـلي بالذات من حيث هي جماعـة بـشرية. وإذا كـان هيجـل يـستخدم كلمـة «الوجـود» للإشارة إلى هذا العامل الجديد، فإن هذه الكلمة لا تعني هنا أي وجود مجـرَّد، أو أي وجود طبيعي، بل هي تشير إلى «وَسَط روحيّ» قوامـه تلـك الجماعـة البـشرية التـي تتألَّف من ترابط الذوات الواعية بعضها ببعض. ولا شك أن هذا الوجود الروحـيّ وحده هو الذي يخلع على فعلي الخاص كل ماله من شرعية، وكل ما ينطوي عليه من ثبات. صحيحٌ أنه قد يكون من حق أصحاب النزعة الذاتيـة المتطرفـة أن يقولـوا إن لكل فرد حقيقته الخاصة، ولكن من واجبنا أن نـضيف إلى هـذا القـول أن كـلاً منـا يعرف جيدًا أنه ليس هناك سوى حقيقة واحدة، وأنـه إذا أريـد لحقيقتنـا الخاصـة أن تكون (أو أن تقوم لها أدنى قائمة)، فإنه لابدّ لهذه الحقيقة من أن تَلْقَى اعترافًا بها مـن جانب الآخرين. وإذا كنا قد التقينا فيما سبق بظاهرة «الصراع بين الذوات» من أجل الظفر بمثل هذا الاعتراف، بل إذا كنا قد وجدنا في هذا «الصراع» ضرورة حتميـة لا تقوم بدونها للوعي الذاتي أدنى قائمة، ما دام الوعي الذاتي في حاجة دائمًا إلى وساطة غيره من الذوات الواعية، فإننا سنجد أنفسنا الآن بـإزاء ظـاهرة «الاعـتراف» عـلى مستوى أعلى، وبصورة أكثر عينية، لأننـا هنـا بـإزاء مطلـب أخلاقـيّ يـستلزم قيـام اعتراف روحي متبادل بين ضروب الاقتناع المختلفة...

الواقع أنني حين أعمل، فإن عملي هذا ترجمة أو تعبير عن اعتقادي الخاص اعي الذاتي، في صميم الوسط الروحي المتألف من تجمع الذوات الواعية. لفعلي هذا أية دلالة أو أي معنى، اللهمَّ إلا في ذلك الوسط، لأن «الوجود» تسم به هذا الفعل وجود روحيّ، كما أن حقيقته تتوقف على عملية «اعتراف» ن به. ومن هنا فإنني إذا أردت أن أتعرَّف على ما لفعلي الخاص من قيمة أو فإنه لابد لي من أن أنتظر ريثما يتم تحوُّل فعلي هذا من مجال الوعي الفردي إلى وسط العام للوعي الكلي. وإذا كان هذا التحول قد يبدو لنا -بادئ ذي بدء- سألة شكلية بحتة، فما ذلك إلاَّ لأن من شأن الذات حين تعمل بوحي من ا الخاص، أن تتصوَّر فعلها على أنه فعل مُعْتَرَف به من قبل الآخرين على نحو فنحن هنا بإزاء اعتقاد ساذج من قبل الضمير العامل الذي لم يستطع بعد أن صاعب المقترنة بعملية «الاعتراف» أو «الإقرار» المتبادل بين الذوات الواعية. أن الضمير العامل قلما يفطن إلى انعدام التكافؤ بين الفعل الجزئي من جهة، بالاقتناع المصاحب له من جهة أخرى. ومع ذلك فإن هذا الاقتناع على وجه -باعتباره كليًا في ذاته- هو ما لابد من ترجمته (أو التعبير عنه) في الوسط . ولابد لهذا «الوسط» من أن يصبح بمثابة الإنية الكلية أو الذات الجماعية. تحدث هيجل أحيانًا عن «الشيء ذاته» (die Sache selbst) فإنه يعني به - ه التحديد- تلك الذات الكلية التي تشتمل على وحدة الذوات.

هكذا نرى أننا قد التقينا بالكلي العيني على صورة روح تحقق الوساطة بين الذوات الواعية. ومن هنا فقد ارتفع عن الواجب طابع «التعالي» الذي م به في الأخلاق الكانتية، والذي كان يجعل منه أمرًا «لا- إنسانيًا»، إن لم نقل قعيًا»، وكأنه لم يكن يملك أية حضرة فعلية أو أي وجود واقعي. والحق أن ة الضمير الأخلاقي إنما تنحصر في التعبير عن مضمونه الجزئي في صميم لكلي، حتى يتسنى لهذا المضمون أن يصبح كليًا، معترفًا به (من قبل

الجميع). ولا غرو، فإن الفعل الأخلاقي لا يكتسب كل ما له من تأثير أو فعالية، اللهم إلاَّ حين يصبح «معترفًا به». وما يخلع على هذا الفعل كل ما له من واقعية أو كيان، إنما هو التاريخ البشري، أعني جماعة الذوات الواعية في علاقاتها المتبادلة. وإذن فإن «الكلي» قائم ههنا على شكل «ذات كلية»، وهذه الذات الكلية ماثلة من ذي قبل في صميم الوجود الباطني للإنية على صورة اقتناع ذاتي. وأما هذا الاقتناع الذاتي فإنه في حاجة إلى الظهور في ذلك الوسط المشترك أو المجال العام، فضلاً عن أنه في حاجة إلى البقاء باستمرار في حالة ارتباط بمضمون الفعل نفسه. ولكننا سنرى أن هذه الحاجة نفسها هي التي ستخلق المشكلة كلّها؛ لأن الضمير لن يلبث أن يكتشف الطابع التعسّفي (أو الاعتباطي) لفعله، فضلاً عن أنه سرعان ما يفطن إلى ما يتسم به اقتناعه الذاتي من «لا تحدُّد» وعندئذ يتجلى بوضوح ما قاله جوته من قبل عن «الاختلاط الخفي للذاتي بالموضوعي». ولن يتوصل الضمير إلى حل هذه المشكلة، اللهم إلا حين تنكشف له اللغة باعتبارها ذلك اللوغوس الذي يعبر في آن واحد عن كل من «الإنية الفردية» و«الإنية الكلية»، وعندئذ لا يلبث الوعي الفردي العامل –من خلال لغة الاقتناع– أن يستحيل إلى وعي كلي شامل.

١٠٨– وهنا يهيب هيجل –مرة أخرى– باللغة، لكي يبين لنا أنها هي وحدها التي يمكن أن تضمن للوعي الخيّر السبيل إلى إقناع الآخرين بما لديه من اعتقاد ذاتي أو اقتناع خاص. ولعلَّ هذا ما حدا ببعض الشرَّاح إلى القول بأن هيجل كان يشير هنا –من طرف خفي– إلى اعترافات جان جاك روسُّو[1]. وإذا كان هيجل قد وجد في «اللغة» الأداة الوحيدة للجمع بين «الفردي» و«الكلي» فذلك لأنه قد تصور اللغة على أنها «الوعي الذاتي نفسه موجودًا من أجل الآخرين»، أعني حاضرًا حضورًا مباشرًا من حيث هو كذلك، وكأنه قد أصبح وعيًا ذاتيًا فرديًا من جهة، ووعيًا ذاتيًا كليًا من جهة أخرى». وتبعًا لذلك، فإن التعبير الوحيد المكافئ للذات المتيقنة من

(1) Niel: "De la Médiation dans La Philosophie de Hegel.", p. 172-173.

ذاتها، لا يمكن أن يكون هو «الفعل» بما له من مضمون جزئي عرضي، بل هو معرفة الفعل من قبل الذات الفاعلة؛ وهي المعرفة التي تكتسب طابعًا موضوعيًّا من خلال اللغة. وقد سبق لنا أن رأينا كيف علّق هيجل أهمية كبرى على اللغة، سواء أكان ذلك على مستوى اليقين الحسي، أم على مستوى العالم الأخلاقي، أم على مستوى عالم الحضارة... إلخ، ولكننا سنراه الآن يجعل من «اللغة» الأداة الوحيدة الكفيلة بتحويل الإنية المتيقنة من ذاتها -في صميم اعتقادها أو اقتناعها الباطني- إلى ذات كلية. ولعلّ هذا ما عناه هيجل حين كتب يقول: «إن مضمون لغة الوعي الخيّر هو الذات التي تعرف نفسها باعتبارها ماهية. إن هذا وحده هو ما تعبّر عنه اللغة، وهذا التعبير نفسه هو الذي يمثل الفعالية الحقيقية لعملية الفعل، كما أنه هو الذي يضمن لها كل ما لها من شرعية... والواقع أن بيت القصيد هنا إنما هو اقتناع الوعي الذاتي الكلي بأن هذا الفعل هو الواجب، ومثل هذا الاقتناع إنما يكتسب طابعه الفعلي من خلال اللغة(١)». فليس المهم هو الفعل الذي حققته الذات؛ لأن هذا الفعل المحدَّد قد لا يَلقى بالضرورة اعترافًا به من قبل الآخرين، بل المهم هو التأكيد الذي تقدمه الذات بأنها قد صدرت في فعلها عن اقتناعها الذاتي أو اعتقادها الباطني. وحسبنا أن نعود إلى اعترافات روسو، أو رسائل فرتر الشاب (لجوته)، حتى نقف على بعض النماذج الحية لهذا اليقين الذاتي الذي لا يلبث أن يترجم عن نفسه في الخارج على صورة «لغة موضوعية» يكتسب عن طريقها طابعًا كليًّا، وفعالية حقيقية. وعلى حين أن الذات - في لغة القرن السابع عشر - كانت تغترب عن ذاتها وتستشعر غربتها في صميم تلك اللغة، نجد أن الذات -في هذه اللغة الجديدة- قد أصبحت تعبّر عن نفسها في صميم يقينها الباطني، بوصفها الحقيقة الكلية.

وهنا ينتقل هيجل إلى الحديث عن «النفس الجميلة» die schone seele فيقول إننا هنا بإزاء نفس سعيدة قد استطاعت أن تجد في جمال مشاعرها أداة للتوفيق بين

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., pp. 494-495. & Hegel: "Phé-noménologie", II., p. 185.

المفهوم الصارم القائل بالواجب من جهة، والميل التلقائي الماثل في الطبيعة من جهة أخرى. ولعلَّ هذا ما عبّر عنه شيلر حين تحدثنا عن تلك النفس التي أصبحت أشق الواجبات لديها، وأكثر التضحيات بطولة من جانبها، مجرد ظواهر تلقائية تحمل طابع الغريزة، وكأن «الأخلاق» قد استحالت عندها إلى مجرد «طبيعة»! ونحن نعرف كيف حاول شيلر، عن طريق التربية الجمالية، تحقيق التصالح بين هذين الحدين المتعارضين اللذين كان «كانْت» قد أقام بينهما تناقضًا جَذْريًا حاسمًا، ألا وهما الحرية والطبيعة. وكان قَصْدُ شيلر من وراء هذه المصالحة إعادة «الوحدة» إلى الطبيعة البشرية التي عمل الكثير من الفلاسفة السابقين على تحطيمها، بحيث تكتسب «الفضيلة» في سلوك النفس الإنسانية رشاقة الحركات الطبيعية، وتتسم «الطبيعة» بالدلالة الروحية المميّزة للحياة الأخلاقية. ومعنى هذا أن شيلر قد أراد تجاوز النزعة الأخلاقية الكانتية، بفكرتها المجرَّدة عن المبدأ الكلي أو القانون العام، فكان أن أقام بدلاً منها نظرة جمالية إلى الإنسان. ونحن نذكر كيف حاول هيجل نفسه -في مؤلَّفات الشباب- التوفيق بين الواجب والطبيعة، وكيف ثار بقوة على الثنائية الكانتية، وقد رأينا فيما سلف كيف كان «الوعي الخيّر» -عند هيجل- بمثابة «روح متيقّن من ذاته» على نحو مباشر، وكيف استطاع هذا الوعي أن يحقق في ذاته ضربًا من التصالح بين الطبيعة والأخلاق.

بيد أن «النفس الجميلة» ليست هي الفردية الأخلاقية العَيْنية فحسب، وإنما هي أيضًا تلك الذات التي تميل إلى «المشاهدة» أو «النظر» أكثر مما تميل إلى «الفعل» أو «العمل». وربما كانت «الكيفية الجمالية» التي تتصف بها تلك الذات هي السرُّ في تحولها من النشاط والعمل إلى التأمل والنظر. وهيجل يشير هنا -من طرف خفي- إلى ياكوبي Jacobi (وإلى بعض شخصياته الروائية المعروفة)، خصوصًا وأن الذات عند ياكوبي ليست مجرد «ذات عاملة»، بل هي أيضًا «ذات متأملة» تنعكس باستمرار على نفسها. ومن هنا فإن الابتكار العملي الذي كان ياكوبي يقول به عند حديثه عن

«العبقرية الأخلاقية»، لم يلبث أن استحال إلى تأمل شبه جمالي ترتد فيه الذات إلى نفسها. ولا غرو، فإن الشغل الشاغل لتلك «النفوس الجميلة» التي طالما تحدث عنها ياكوبي، إنما هو إدراك طهارتها الباطنية، أو الوقوف على نقائها الباطني، مع العمل على التعبير عنه. فنحن هنا بإزاء نفوس مهمومة بذاتها، في حين أن الفعل الحقيقي يتطلَّب من الذات التخلص من الاهتمام الزائد بنفسها. وعلى كل حال، فإن هيجل يبين لنا هنا كيف يتم الانتقال من «العَبقْرية الأخلاقية» إلى «تأمل الذات» بشكل تدريجي، وكيف يستحيل فعل تلك العبقرية الأخلاقية -في خاتمة المطاف- إلى مجرَّد تأمُّل نظريّ لألوهيتها الخاصَّة[1].

وهيجل ينتقل من هذه «المثالية الجمالية» إلى «مثالية» أخرى «دينية»؛ لأنه يرى أن لهذا التأمُّل طابعًا دينيًا إلى جانب طابعه الجمالي المشار إليه آنفًا. والواقع أن النداء الذي تعتبره النفس الجميلة مجرد «نداء باطني» يخفق في أعماق ذاتها، إنما هو نداء إلهي، كما أن المتعة الذاتية التي تستشعرها في باطنها إنما هي متعة إلهية. وقد استطاع شيلرماخر -فيما يقول هيجل- أن يَرْقَى بذاتية ياكوبي إلى أعلى درجة من درجات القوة، فجعل من الفعل الأخلاقي الذي تحققه الذات تأمُّلاً لما لديها من «ألوهية» من جهة، وخدمة للجماعة من جهة أخرى. وما «الجماعة» هنا سوى «ملكوت الله على الأرض»؛ أعني ذلك المجتمع الروحي الذي يتألَّف من مجموع «النفوس الجميلة»! والواقع أن «النفس الجميلة» لا تستطيع أن تضمن لنفسها وعيًا موضوعيًّا بذاتها، اللهم إلاَّ من خلال المشاركة في مجتمع يكون من شأنه أن يحقق التوافق بين الإنية الكلية وإنية كل ذات على حدة. ومعنى هذا أن الفعل الذي بمقتضاه تقنع النفس الجميلة غيرها من النفوس بأنها لا تصدر في سلوكها إلا عن اقتناع ذاتي بأنها تعمل وفقًا يقضي به الواجب، هو وحده الذي يسمح لتلك النفس بأن تؤكد ذاتها باعتبارها «كلية» والرابطة التي تجمع بين أعضاء هذه الجماعة الجديدة ليست إلاَّ

(1) Hyppolite: "op. cit.", p. 496. & Hegel "Phénoménologie", II., p. 187.

التأكد المتبادل بين الجميع بأن كل ذات تملك ضميرًا مرهفًا، وقصدًا نبيلاً، ونية طيبة، بحيث أن الجميع ليستشعرون ضربًا من الغبطة الروحية لما يتمتعون به من طهارة قلبية متبادلة، وسموّ روحي في المعرفة والتعبير، وما يقومون به من اهتمامات مستمرة من أجل العمل على استبقاء ذلك الامتياز الروحي"(1). وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كل فرد في هذه الجماعة الروحية يعمل بوحي من ضميره، ولكن كل فرد أيضًا يعترف بغيره من أفراد الجماعة، بسبب ذلك «المقال» الذي تعبّر من خلاله الذات عن نفسها، فلا يملك الآخرون سوى الاعتراف بها. وإذن فإن المهمّ هنا ليس هو «الفعل» -في حدّ ذاته- ما دام الفعل لا يملك من حيث هو كذلك أي طابع كلي، بل المهمّ هو التأكيد الذي تقدمه كل ذات للآخرين عن طهارة قلبها، ورهافة مقاصدها. وليس «الدين» في الحقيقة سوى معرفة الذات لنفسها باعتبارها إلهية؛ وهي المعرفة التي تصبح موضوعًا للحدس على شكل «كلمة» تنطق بها الجماعة حين تعبّر عن صميم روحها الكلي(2).

ونحن نجد هيجل -في هذا الموضع من مواضع الفنومنولوجيا- يشير من طرف خفي إلى بعض شخصيات جوته في «فيلهلم مايستر» Wilhelm Meister حيث نراه يقدم لنا صورة حية لنفس جميلة تقدّم المشاهدة والتأمُّل على المجاهدة والعمل، كما نجده يشير أيضًا إلى بعض أحكام نوفاليس Novalis على رواية جوته المشار إليها. ولكن المهمَّ أن هيجل ينتقد هنا تلك «النفس الجميلة» التي تتسم بطابع تأملي صرف؛ لأنه يرى أنها قد ارتفعت بالذاتية إلى مستوى الكلية، فأصبحت عاجزة عن الخروج من ذاتها، ولم يعد في وسعها -عن طريق الفعل الحقيقي- أن تحوّل فكرها إلى وجود، وأن تقذف بوحدتها الذاتية إلى الكثرة المطلقة! فليست «النفس الجميلة» -فيما يقول هيجل- سوى «هروب من القَدَر، ورفض للعمل في نطاق

---

(1) Niel: "De la Médication dans la philosophie de Hegel.", p. 173.
(2) Hyppolite: "op. cit.", II., p. 497 & Hegel: "Phénoménologie", II., p. 187.

العالم؛ وهو رفض لابد من أن يُفضي في خاتمة المطاف إلى فقدان تام للذات».
والفارق هنا واضح بين «الوعي العامل» و«النفس الجميلة»؛ فإن النفس الجميلة ليست إلاَّ تجسيدًا للذاتية التي تستغرق بتمامها في صميم وجودها الذاتي، محتفظة في قرارة ذاتيتها العليا بالطابع الكلي للروح على شكل اقتناع ذاتي يعبّر عن اللغة! ومعنى هذا أننا لسنا هنا بإزاء حدْس بالألوهية، يكون فيه تمييزٌ بين الذات من جهة والعنصر الإلهي من جهة أخرى، بل نحن بإزاء حدس بالذات من حيث هي حقيقة إلهية، أو وعي بالذات من حيث هي مطلقة! ولكن من الواضح أن مثل هذا الوعي بالذات قد فقد وعيه الحقيقي، ما دام الموضوع الذي يبدو له لم يعد متمايزًا عنه، وما دام امتلاكه لذلك الحدس المطلق بأن ذاته هي ذاته (الأنا=الأنا) قد جعله يفقد كل حقيقة في يقينه الذاتي! ولا غرو، فإنه حينما لا يعود هناك أي موضوع ينصَبّ عليه الوعي الذاتي (بالحياة المطلقة)، فلابد لهذا الوعي من أن يغوص في طوايا ليل أسود مظلم، وعندئذ يكون الجوهر قد تحول بتمامه إلى مجرد ذات. ولعلَّ هذا ما حدا بنوفاليس إلى إيثار ذلك الليل الباطني الأسود، على ضياء النهار المشرق الواضح، وكأنما هو قد مات عن العالم، أو كأنما هو قد أصبح من أهل عالم آخر! وليس من شك في أنه حين يرفض الوعي الذاتي كل صورة من صور «الاغتراب عن الذات»، فإن «ذاته» نفسها تصبح «موضوعًا»، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تصبح موجودة في ذاتها ولذاتها، بل تستحيل إلى مجرد أصداء خافتة لتلك «الإنية»، ولا يصبح العالم - بالنسبة إليها - سوى رَجْع يتردَّد في آذانها لحديثها الذاتي الذي لم يستطع أن يكتسب أية صبغة موضوعية حقيقية (على حدّ تعبير هيجل نفسه)[1]. وإذن فإن ما ينقص الوعي الذاتي -في حالة النفس الجميلة- إنما هو (على وجه التحديد) القدرة على الاغتراب؛ أعني القدرة على إحالة ذاته إلى شيء، مع احتمال هذا الضرب من ضروب الوجود. ولا غرو، فإن الوعي الذي نحن بصدده هنا وعيٌ تأمليّ يحيا في

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 189 & Hyppolite: "op. cit.", II., p. 499.

حالة قلق مستمر، من جراء خوفه من أن يجيء الفعل (أو الوجود الجزئي) فيفسد عليه طهارته الباطنية، ومن ثم فإنه يحاول الإبقاء على نقائه القلبيّ بتجنّب كل ضرب من ضروب الاحتكاك بالواقع، والاستمرار في عجزه العنيد الذي لا حَوْل له ولا طول!

١٠٩- وهنا ينتقل هيجل إلى الحديث عن الشر وغفرانه، ليصف لنا ضربًا جديدًا من الصراع بين «النفس الجميلة» و«الضمير العامل»، أو بين «الروح اللامتناهي» و«الروح المتناهي»، كما حدثنا من قبل عن الصراع بين السيد والعبد، أو بين الوعي النبيل والوعي الدنيء... إلخ. وهيجل يبدأ هذه المرحلة الجديدة من مراحل جدله بالحديث عن الوعي الآثم (أو الضمير المخطئ)، فيبين لنا كيف أن «الخطيئة» تقترن في الأصل بحالة التناهي؛ لأن في مجرد إحساس الذات بتناهيها ضربًا من الشعور بالإثم أو الخطيئة. وليس التناهي -في نظر هيجل- سوى حالة التعين التي تشعر بها الذات حين تدرك أنها محدودة، وأن كل اختيار تقوم به لابدّ من أن يقيدها ويربطها بضرب خاص من الوجود الجزئي. ولما كان من الضروريّ للذات العاملة أن تلزم نفسها في صميم العالم، وأن تصبح هذا الشيء المعيَّن وحده دون سواه، فإنه لابد للخطيئة من أن تقترن بهذا «التحدُّد» أو «التعين»، ومن ثم فإن الوعي المتناهي لابد من أن يشعر بخطيئته حين يفطن إلى هذا الشرّ الأصليّ الكامن في صميم وجوده. صحيحٌ أن الذات العاملة تتطلَّب اعتراف الآخرين بما لديها من حقيقة، وبالتالي فإنها تريد لهذه الحقيقة أن تصبح حقيقة مطلقة، ولكنها تجد نفسها مضطرة -عند العمل- إلى الاعتراف بالمضمون الجزئي لفعلها، والتسليم بالطابع المتناهي لوجودها. ومعنى هذا أنه وإن كانت الغاية التي يهدف الضمير إلى بلوغها غاية كلية، إلاَّ أن الفعل الذي يحققه في سبيل بلوغها لابد من أن يظل مجرد واقعة فردية. وحين يظهر التناقض (أو الصراع) بين هذين الجانبين، فإن الضمير قد يجد نفسه مدفوعًا نحو العمل على تجاوز هذا التعارض بأن ينظر إلى «الفعل الفرديّ»

الذي يقوم به على أنه معادلٌ (أو مكافئ) للمبدأ الكلي (أو الحقيقة العامة). ولابد لمثل هذا الموقف من أن يبدو للضمير الكليّ (الذي يتجه ببصره نحو الغاية المنشودة وحدها دون سواها) على أنه محض رياء أو نفاق أخلاقي صرف(1).

بيد أن الذات الكلية –حين تدين الضمير المنافق- فإنها تقع في شرّ أخلاقي أفدح؛ لأن حكمها قائم على واقعة خطيرة هي انسحاب الذات من دُنْيا العمل، واقتصارها على دينونة الآخرين (أو إصدار أحكام أخلاقية قاسية على سلوكهم العملي). فنحن هنا بإزاء ذات لا تثبت لنا استقامتها عمليًّا، بل تقنع بالتعبير عن نياتها الممتازة أو مقاصدها الطيبة، وكأنها تريد منّا أن نأخذ الأحكام الأخلاقية البسيطة التي تقوم بإصدارها على أنها وقائع أخلاقية عملية أو تصرفات سلوكية حقيقية. ولكن الواقع أن السرّ في بقاء هذه «الذات» على مستوى «الكلي» هو أنها قد ظلَّت قانعة بالتأمل المحض أو المشاهدة العقلية الصرفة، دون أن تلوّث يديها بالعمل الحقيقي أو التصرُّف الواقعي خشية أن تدنّس طهارتها الأصلية أو نقاءها القلبي(2). وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الضمير الذي ينظر ويحكم، بدلاً من أن يفعل ويتصرف، إنما يتأمل الشر، وينظر إلى الخطيئة، وهو من هذه الناحية يقدم لنا الدليل على أنه ليس على مستوى «الشمول» أو «الكلية» التي يزعم لنفسه أنه يُمثِّلها أو يعبّر عنها. صحيحٌ أنه لا يعمل، لمجرد أنه يحرص على استبقاء طهارة نفسه النقية (أو الجميلة)، دون أن يعمد إلى حصر أو تحديد ما تشتمل عليه من حياة لا متناهية، ولكنه حين يدرك الشرّ في أعماق الضمير الأوّل (ألا وهو الضمير الآثم)، فإنه يحطّم –على وجه التحديد- ذلك الطابع الكلي العيني الذي يتسم به الفعل، وبالتالي فإنه يشيع الفرقة والانقسام في باطن ما جمعت بينه الحياة الروحية نفسها. والحق أنه لابد لنا من تصوّر كل فعل واقعيّ على أنه يمثِّل «كُلاًّ عينيًا». وهيجل يتجه ببصره هنا نحو رجالات الأعمال الذين دأب الجمهور على تفسير أفعالهم بردّها إلى بعض البواعث الفردية الخاصّة، في

(1) Niel: "De la Médiation, etc.", p. 175.
(2) Hegel: "Phénoméologie", II., p. 193.

حين أن لهذه الأفعال طابعًا كليًا (بالمعنى المفهوم من «الكلي العيني» عند هيجل)، سواء أكان ذلك من حيث قيمتها العامة أم من حيث دلالتها الشاملة. حقًا إن الفعل البشري لا يخلو دائمًا من انفعال، فإنه لمن الواضح أن هذا الفعل تعبيرٌ محدود عن شخصية فردية بعينها، ولكنه في الوقت نفسه تعبيرٌ عن الروح الكلي الذي يعمل من خلال هذا الفرد، ومن ثم فإنه فعل كليّ. ومن هنا فإن الوعي الذي يقوم بمهمة الحكم (أو إدانة الآخرين) يحطم هذا الطابع الكلي العيني للفعل؛ لأنه لا ينظر إلى الفعل إلاَّ من زاوية الفردية الضيقة، فلا يكاد يرى في أعمال كبار الشخصيات (أو عظماء البشرية) سوى البواعث الفردية (غير النقية) التي صدرت عنها، في حين أن هذه البواعث لا تزيد عن كونها مجرد لحظة من لحظات الفعل. وهيجل يرى أن هؤلاء العظماء «قد فعلوا ما أرادوا، وأرادوا ما قد فعلوا»، فليس هناك موضع لتفسير كل أعمالهم بإرجاعها إلى السعي وراء الأمجاد، أو الرغبة في الحصول على أية سعادة، سواء أكان ذلك في هذه الحياة الدنيا أم في الحياة الآخرة. وقد كان نابوليون على حق حين قال: «إنه ليس هناك بطل في عَيْنَي خادِمه»، بَيْدَ أنَّ هيجل يضيف إلى هذه العبارة قوله: «ولكنْ، لا لأن البطل ليس بطلاً، بل لأن الخادم ليس إلا مجرد خادم»! وبالمثل، يمكننا أن نقول إن الضمير الذي يقتصر على الحكم، كثيرًا ما يعمد إلى إقامة تعارض بين الطابع الجزئي الفردي للفعل، والطابع الكليّ الشامل لهذا الفعل، وكأنما هو يريد أن يحكم على «الفعل» بعقلية أخلاقية شبيهة بعقلية الخادم الذي يحكم على أفعال سيّده (البطل)! وفات هذا الضمير أن الروح اللامتناهي لا يوجد إلا من خلال الروح المتناهي، وأن هذا الروح المتناهي -بدوره- لا يمكن أن تقوم له أدنى قائمة اللهمَّ إلا من خلال عملية التجاوز المستمر لذاته[1].

وحين يتعرَّف الضمير الآثم على خطيئته عن طريق النظر إلى ذاته في المرآة التي يقدمها له الضمير الحاكم، فإنه لا يلبث عندئذ أن يقرّ بإثمه وأن يسعى نحو التصالح مع ذلك الضمير الآخر. وليس من شك في أن إقراره بذنبه إنما هو اعتراف من جانبه

(1) Hyppolite: "op. cit.", p. 504-5 & Hegel: "Phénoménologie", II., p. 195.

بوجود استمرار أو اتصال بين ذاته، وذات ذلك الضمير الآخر، ومن ثم فإنه ينتظر من جانب ذلك الضمير الآخر إقرارًا مماثلاً، يكون بمثابة تعبير عن الهوية القائمة بينهما. ولكن الضمير الحاكم يأبى أن يقدم للضمير الآثم مثل هذا الإقرار أو الاعتراف، وبالتالي فإنه سرعان ما يستحيل إلى «قلب متحجر» (أو «نفس متصلّبة») يتخذ لديها الشر طابع الإرادة الراغبة في العزلة المطلقة، وكأنْ ليس ثمة اتصال على الإطلاق بينها وبين غيرها من الذوات. وهكذا تنقلب الأمور فتستحيل النفس النقية التي كانت في الأصل وعيًا بالكليّ، إلى قلب متحجّر يحكم ولا يعمل، ويقنع بالصمت المتكبّر، وبذلك تصبح على النقيض تمامًا مما كانت عليه، وبدلاً من أن تستمر هذه النفس على اتصال بالكلي، نراها الآن وقد انطوت على ذاتها، وارتضت لنفسها القطيعة (التي تحمل معاني الانفصال والتحدّد والجزئية)، وكأنما هي قد أصبحت ترفض كل تفتح على العالم الخارجي، وكل نزول على حكم الوجود! فإذا ما أصرت هذه النفس على موقفها الذاتي المتكبّر، لم يَعُدْ أمامها سوى أن تغوص في طوايا الوجود المحض الذي يخلو تمامًا من كل روح. وعلى العكس من ذلك، يلاحظ هيجل أن الضمير العامل حين يعترف بخطيئته، فإنه يطرح «وجوده من أجل ذاته» (الذي كان يتسم بالعزلة والانفصال)، لكي يضع ذاته فيما وراء ذلك الوجود الجزئي المتعيِّن. ومع ذلك، فإن الضمير الحاكم لا يستبقي من الضمير الآثم سوى تلك «الفردية» التي تجاوزها هذا الضمير الأخير؛ الأمر الذي يقف حجر عثرة في سبيل العودة إلى الوحدة الحقيقية التي كانت في طريقها إلى التحقق. ومعنى هذا أن الضمير الحاكم هو الذي يحُول دون تحقق هوية الذات، لأنه يجد نفسه مأخوذًا في حبال التناقض القائم بين وجود الإنية من جهة، وضرورة اغتراب تلك الإنية عن ذاتها من جهة أخرى[1].

وأما حين يجيء الضمير الحاكم فيقدم المغفرة (أو الصفح) للضمير الآثم، فهنالك تتحقق «الوحدة المتبادلة» بين الواحد منهما والآخر. والصفح هنا إنما يعني

---

(١) ارجع إلى الترجمة الفرنسية لكتاب «ظواهر الروح»، الجزء الثاني، ص١٩٨، ص٢٠٠.

أن الضمير الحاكم قد تخلَّى عن موقفه التأملي (أو غير العملي)، واعترف بأن ما كان يعتبره شرًّا -بحكم تحديده الفكريّ- إنما هو الخير بعينه. وهنا يتحقق التطابق بين المعرفة الخالصة بالذات -من حيث هي ماهية كلية- والمعرفة الخالصة بالذات -من حيث هي ذاتية فردية-. وحين تجيء ذات الضمير الحاكم فتلغي ذاتها باعتبارها حقيقة باطنية، لكي تحقق ذاتها باعتبارها حقيقة خارجية، وتجيء ذات الضمير الآثم فتحقق ذاتها باعتبارها حقيقة باطنية، فهنالك تتحقق الوحدة بين الكلي والفردي، وبالتالي تعود الهوية إلى الذات على صورة «أنا=أنا». وهكذا تجيء المغفرة فتنطق بكلمة «نعم»؛ وتكون هذه الكلمة بمثابة إيذان بتحقق المصالحة، أعني أن كل «ذات» قد أصبحت تعترف بالذات الأخرى، وتتعرف على نفسها فيها، وكأن غفران الخطايا قد حقق بين الذات من التبادل ما عمل على ظهور «الروح المطلق»! وليس «الروح المطلق» -عند هيجل- هو الروح اللامتناهي المجرد الذي يضع نفسه في مقابل الروح المتناهي، كما أنه في الوقت نفسه ليس هو الروح المتناهي الذي يصرّ على البقاء في حالة التناهي التي هو عليها، وكأنما هو يريد لنفسه دائمًا أن يبقى فيما دون ذلك «الآخر» الذي لا قيام له إلا به، وإنما الروح المطلق هو وحده هاتين الذاتين، كما أنه في الوقت نفسه تعارضهما. ومعنى هذا أن تطابق الأنا مع الأنا لا يتخذ طابعه العيني الحقيقي، اللهم إلاَّ إذا فُهِمَ على أنه «تطابقُ اختلافٍ»، أو «وحدة ثنائية»[1].

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى نظرية هيجل في الصفح أو مغفرة الخطايا، لوجدنا أنها تحمل دلالة فلسفية أو ميتافيزيقية، لا مجرد دلالة دينية أو لاهوتية؛ لأن التعارض بين الخطيئة والغفران ليس مجرد تعارض جامد بين حدَّين مستقلين، بل هو تصالح حيّ بين واقعتين رُوحيَّتين. وحين يقول هيجل إن جراح الروح لتلتئم دون أن تخلّف ندوبًا» فإنه يعني بذلك أن الروح تستوعب في ذاتها كل شيء، فهي لا تكف عن استغراق الوقائع الفردية، واستيعاب النوايا الخاصَّة، واحتواء سائر

(١) ارجع إلى الترجمة الفرنسية لكتاب «ظواهر الروح»، الجزء الثاني، ص١٩٨، ص٢٠٠.

الجزئيات العرضية. ولكن هيجل -شأنه في ذلك شأن الكثير من الرومانتيكيِّين- يؤكد أن «اللامتناهي» كامن في «المتناهي»؛ وهذه النظرية هي التي قادته إلى وضع فلسفة مأساوية في التاريخ. ومن هنا فقد راح هيجل يعلن أنه ليس في استطاعتنا أن نتعقل الروح اللامتناهي باعتباره عاليًا على الروح المتناهي، أعني باعتباره فيما وراء الإنسان العامل الخاطئ (أو الآثم)، بل لابدَّ لنا من أن نتصوّره باعتباره حريصًا هو نفسه على المشاركة في الدراما البشرية. وبعبارة أخرى، يقرر هيجل أن الله لا يملك تجاهل التناهي البشري والآلام الإنسانية، بل إن ما لديه من لا نهائية حقيقية، أو لا نهائية عينية، هو أمر لا قيام له بدون واقعة «السقوط»، ومن جهة أخرى، يلاحظ هيجل أن الروح المتناهي ليس مجرد حقيقة دُنْيا أو واقعة محايثة محضة، بل هو وجودٌ يعلو على نفسه باستمرار، متجهًا دائمًا نحو حقيقته العليا، وهذا «العلوّ» نفسه إنما هو المظهر الأوحد لشفائه (أو إمكان شفائه) من داء التناهي. وهكذا نرى أن مشكلة وحدة الله والإنسان مشكلة أساسية في الفكر الهيجلي؛ لأن نظرية هيجل في «الاغتراب» ليست إلا تعبيرًا عن تعارض الله والإنسان، وضرورة العمل على تحقيق التصالح بينهما...

بيد أن «ديالكتيك المعصية والغفران» -فيما يقول بعض الشراح- يضع بين أيدينا بعض النظريات الهيجلية الخاصة، خصوصًا فيما يتعلق بمشكلة التواصل بين الذوات، ومشكلة الصلة بين الفعل والحكم... إلخ. فالرجل الذي يضطلع بمهمة العمل لا يملك الاعتزال عن الآخرين، أو الانفصال بوعيه الفردي عن الوعي الكلي، بل هو يشعر بالحاجة إلى الظفر باعتراف الآخرين؛ وتلك حاجة هي -في نظر هيجل- بمثابة مطلب إنساني أساسي. ومعنى هذا أنه لا قيام للوعي بالذات اللهم إلا من خلال اعتراف الآخرين بالذات؛ فإن هذا الاعتراف هو الواسطة الضرورية التي لابد منها لتحقيق الوجود الروحي العيني. وهيجل ينظر هنا إلى الحكم الأخلاقي على أنه حكم شرير قد لا يقل سوءًا عن الضمير الآثم (أو الوعي الخاطئ). وهو حين يعلق على

عبارة الإنجيل التي تقول: «لا تدينوا لكي لا تدانوا»، فإنه يتجه ببصره نحو حكم (أو إدانة) الجمهور الحاسد الذي يحقد على «الرجل العظيم»، فيضع كل ما لديه من نفاق ودناءة تحت ستار الفضيلة وحب الخير، محاولاً الكشف عن النوايا الخبيثة التي تكمن من وراء أفعال «الرجل العظيم»! وحين يقتصر المرء على إدانة الآخرين أو الحكم على أفعالهم، بدلاً من أن يعمل وينخرط في بعض المواقف العملية، فإنه لابد من أن يجد نفسه مدفوعًا نحو تفسير فعل الغير على أنه الشر المحض، بدلاً من أن يحاول الكشف عما يتسم به من «طابع كلي». وهذا هو السبب في أن مثل هذا الإنسان لابد من أن يستحيل إلى «قلب متحجر» ينعزل بدورع من الجماعة الروحية، وعندئذ لا يلبث هذا الانعزال نفسه أن يصبح هو الشر بلحمه ودمه! وهذا النقد الهيجلي للحكم الأخلاقي، مع ما يقترن به من تحليل للبواعث الدفينة التي تكمن من ورائه، سوف يتردد من بعد لدى فيلسوف مثل نيتشه. وأما مشكلة الاتصال بين الذوات، مع ما يقترن بهذا الاتصال من عوائق أو صعوبات، فتلك مشكلة سوف يخوض فيها من بعد بالتفصيل العديد من الفلاسفة المعاصرين[1].

والمهمّ في كل هذا الجدل الهيجلي الطويل – كما لاحظ رويس[2]– هو أن الروح لابد من أن تجتاز سلسلة طويلة من العثرات، والأخطاء، والمتناقضات، بشرط أن نفهم أن هذا السقوط نفسه داخل في طبيعة تلك الروح، إن لم نقل بأنه مرحلة من مراحل الحقيقة الكلية، أو جزء لا يتجزأ من صميم حياة المطلق نفسه! والواقع أن كل محاولة للتعبير عن «الذات الكاملة» (أو الاهتداء إليها) إنما هي بطبيعتها سقوطٌ في هاوية النقص أو عدم الكمال! وليس في الإمكان التعبير عن الذات النقية الخالصة، دون الوقوع في شوائب الدنس والنقص وعدم النقاء، كما أنه ليس في الإمكان التعبير عن الذات العقلية الخالصة دون الوقوع في أخطاء التناقض

---

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén.", II., pp. 508-509.
(2) Royce: "Lectures on Modern Idealism.", 1934, pp. 208-209.

والتعارض واللامعقولية! ولا سبيل إلى تحقيق الهدف الأسمى، ألا وهو وحدة الذات وتطابقها مع عالمها الخاص، إلا عبر سلسلة طويلة من الصراعات الباطنية، ومن خلال عملية التجاوز المستمر للعثرات أو الأخطاء المتناهية. وبيت القصيد هنا أن الحياة الحقيقية للروح لا تكمن في الشعور بالخطيئة، بل في الشعور بمغفرة الخطيئة. فالحياة الروحية لا تكمن في السقطات أو العثرات نفسها، بل هي تكمن في عملية تجاوز تلك السقطات أو العثرات. وهيجل يبرز هنا أهمية «السلب» فيقرر أن التعبير عن الذات المطلقة لا يتم إلا من خلال ذلك السلب، بمعنى أنه ليس مجرد «نعم» مطلقة، بل هو «لا» نواجه بها «لا» أخرى، وبذلك نتجاوز مرحلة السلب ضرورية. وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن «الأنا» لا تصبح في النهاية مكافئة ذاتها (أعني أنا=أنا)، اللهم إلا عبر ذلك التناقض الأليم الذي يستحيل في خاتمة المطاف إلى مصالحة أو توافق. وهذا الطابع المأساوي الشامل الذي يتسم به التفاؤل الهيجلي إنما هو الدليل على أن هيجل لا يرى في الشر مجرد وجهة نظر جزئية لابد من أن تمحى في باطن «الكل» الشامل -على طريقة ليبنتس- بل هو يرى أن الروح اللانهائي نفسه لا يمكن أن يقوم بدون «السلب» و«التناهي». وهذا ما عبر عنه هيجل نفسه -في مرحلة سابقة من مراحل تفكيره- حين كتب يقول: «إن اللامتناهي نفسه لا يقل قلقًا ولهفة عن المتناهي». والحق أنه لولا طريق الآلام الذي سلكه فيه التاريخ، لاستحالت الروح إلى عزلة مطلقة لا حياة فيها على الإطلاق! وقصارى القول أن الله ليس عاليًا على التاريخ البشري كما لو كان قاضيًا متكبرًا يحكم على مصائر البشر من عل، بل إن التاريخ البشري نفسه لا يزيد عن كونه عملية تجلي لله أو تكشف للحقيقة الإلهية[1].

وأخيرًا نلاحظ أن قضية «المعصية والغفران» سوف تفتح أمامنا أفقًا جديدًا من آفاق «التجربة البشرية»، إن لم نقل بعدًا جديدًا من أبعاد «الخبرة الإنسانية»، سيكون

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phénoménologie de Hegel.", II., pp. 509-51

علينا فيما يلي أن نحاول العمل على ارتياده واكتشاف معالمه. ولا غرو، فإننا إذا أردنا أن نفهم الدلالة الحقيقية للنظرة الهيجلية إلى «طبيعة الذات»، وعلاقة النقص بالكمال، وصلة المتناهي باللامتناهي، لكان علينا الآن أن نتجه إلى دراسة تلك الصورة العليا من صور الوعي الاجتماعي، ألا وهي «الدين» على نحو ما تجسد تاريخيًا في صميم «الروح البشري»[1].

ولن يكون موضوع دراستنا هنا هو «الروح المطلق» في ذاته ولذاته، بل سيكون موضوع دراستنا هو «الروح المطلق» على نحو ما يبدو لنا، بمعنى أن «فنومنولوجيا الدين» سوف تقتصر على البحث في عمليات «ظهور الروح المطلق»؛ وهذا ما قام به هيجل في الفصل السابع من كتابه «فنومنولوجيا الروح»، وما سنحاول نحن التعرض له بإيجاز في الفصل التالي من فصول هذا الكتاب.

□□□

(1) Royce: "Lectures on Modern Idealism.", 1934, p. 209.

الفصل السادس
الـــروح المُطـــلق

١١٠ - إذا كنا قد تحدثنا فيما سلف عن الروح الذاتي والروح الموضوعي، فإننا سنجد أنفسنا الآن بإزاء الروح المطلق، على نحو ما عبَّر عنه هيجل في الفصلين السابع والثامن من كتابه «فنومنولوجيا الروح»، تحت عنوان: «الدين»، و«المعرفة المطلقة» (على التعاقب). وهيجل يتحدث هنا عن الفن بمناسبة حديثه عن الدين؛ لأنه ينسب إلى اليونان ديانة جمالية يعتبرها مرحلة من مراحل تطور الدين، في حين أننا سنراه من بعد (في مرحلة متأخرة من مراحل تطوره) يفصل الفن عن الدين، لكي ينظر إلى الروح المطلق على أنه مؤلَّف من مراحل ثلاث ألا وهي: الفن، والدين، والفلسفة.

وقد تعرّض هيجل في المرحلة الأولى من مراحل «جدل الفنومنولوجيا» لدراسة الروح الذاتي، فتناول بالبحث دَوْرة الوعي الفردي، وشرح لنا علاقات الروح بالطبيعة، وخلص من هذه الدراسة إلى أن للوعي طابعًا اجتماعيًا، يجعل من «(الأنا) نحن، ويجعل من (النحن) أنا» (الجزء الأول، ص١٥٤)، وبذلك انتقل من الوعي الفردي إلى الوعي الكلي. ثم تعرض هيجل في المرحلة الثانية من مراحل «ديالكتيك المعرفة» لدراسة الروح الموضوعي، فتناول بالبحث دورة الوعي الكلي، وشرح لنا نشاط الإنسان بوصفه نوعًا، وأسهب في بيان العلاقات المتشابكة القائمة بين الروح والمجتمع، ناظرًا إليها من خلال «التاريخ البشري». وقد خلص هيجل من هذه الدراسة إلى أن الذات العارفة والوجود الفِعْلي شيء واحد، وأن هناك تطابقًا بين العقل من جهة، والفعل الذي بمقتضاه يستحدث الواقع ذاته ويمضي في عملية التطور من جهة أخرى. ولم يكن هيجل يعني من وراء ذلك أن «العالم هو إرادتي»، وأن «وَعْي (مثله في ذلك كمثل إرادتي) هو والوعي الكلي شيء واحد فحسب، إنما كان يعني أيضًا أن «الجوهر ذات»[1].

(1) Cf. Garaudy: "La Pensée de Hegel", p. 90-91 & "Dieu est Mort", p. 273.

وحيث إن الروح الموضوعي قد استطاع -في نهاية هذه الدورة الجدلية الثانية- أن يستجمع في ذاته كل ضروب الاغتراب، فلم يكن من الغرابة في شيء أن نرى هيجل يعلن أن كل ما في الوجود روح! وحيث إن التاريخ بأسره -من وجهة نظر مثل هذه المثالية الموضوعية- ليس إلاَّ تاريخ الروح ذاتها، فليس بدْعًا أن نجد هيجل ينتقل بعد ذلك إلى دورة جدلية جديدة، ألا وهي دورة الروح المطلق. وهنا سيكون موضوع بحثنا هو دراسة وعي الروح بما لها من علاقات بذاتها. وعلى حين أن هيجل سيتعرض من بعد في كتابه «علم المنطق» لدراسة التطوّر المطلق للروح، نجده يتعرض في «الفنومنولوجيا» لمراحل وعي الروح بذاتها، دون أن يتجاوز وجهة النظر الفنومنولوجية الصرفة. ومعنى هذا أن الجدل الفنومنولوجي للروح المطلق يتسم بطابع تاريخي؛ نظرًا لأن مراحل وعي الروح بذاتها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بلحظات تطور الروح الذاتي، ولحظات تطور الروح الموضوعي، عبر التاريخ البشري. وآية ذلك أن المدينة اليونانية التي كان الفرد والمجتمع، أو الفرديّ والكلي فيها، يمثلان وحدة عينية، قد سادتها ديانة جمالية اتخذ فيها وعي الروح بذاتها طابع «الروحانية العينية» (أو الفن). وأما المجتمع الممزَّق الذي تحطمت فيه هذه الوحدة الجمالية، فقد اتخذ فيه وعي الروح بذاتها طابع «الديانة المسيحية». ثم جاءت بعد ذلك مرحلة «التصالح» التي تم فيها التوافق بين الشعور بالذاتية والشعور بالتمزُّق، فبرزت وحدة كلية أكثر ثراءً، واتخذ وعي الروح بذاتها طابع «المعرفة المطلقة». وبالمثل، يمكننا أن نقول إن هناك تقابلاً بين مراحل تطور الشعور الديني، ومراحل تطور الوعي الذاتي؛ فإن الديانة الطبيعية تقابل الوعي، والديانة الجمالية تقابل الوعي بالذات، والديانة الموُحَى بها تقابل العقل. ولكن هيجل يقرر أيضًا أن هذا الديالكتيك ليس مجرد ديالكتيك تاريخي صرف؛ بل إن كل شكل من أشكال هذا الوعي يظل محتفظًا بقيمته في استقلالٍ عن العصر أو الحقبة التاريخية التي عملت على ظهوره، بمعنى أنه يظل باقيًا حتى بعد اختفاء الظروف التي أدَّت إلى نشأته.

١١١- وهنا نلاحظ أن هذه ليست أول مرّة يحدثنا فيها هيجل عن «الدين»، فقد سبق له -في بعض المراحل السابقة من مراحل الوعي- أن حدثنا عن بعض الخبرات الدينية. ولما كانت خبرة الوعي هي باستمرار (حتى ولو جهلت ذلك) خبرة بالجوهر الروحي، فليس بدْعًا أن يكون للوعي دائمًا طابعٌ دينيٌّ. ولكننا سنجد هيجل هنا يعرّف الدين تعريفًا جديدًا فيقول: «إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوَّره (أو يتمثله) الروح المتناهي(1)». ومعنى هذا أن الشعور الديني تعبيرٌ عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته. وعلى الرغم من أن «الروح» يدرك ذاته -من خلال هذا الشعور- باعتباره حقيقة كاملة، إلاَّ أن هذا الإدراك يظل مرتبطًا بالوجود الجزئي المتعيِّن للكائن البشري. ومن هنا فإن ثمة تعارضًا لابد من أن ينشأ بالضرورة في نطاق الشعور الديني نفسه، بين الطابع الكلي الشامل للوعي الديني من جهة، والأشكال الجزئية المتعيّنة التي يتجلَّى «الروح المطلق» لهذا الوعي الديني عَبْرَها من جهة أخرى. وهيجل يقدم لنا تأويلاً ديالكتيكيًّا للتطور التاريخي للوعي الديني بالاستناد إلى معيار الخصوبة أو الجدب الذي يتسم به مضمون كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ(2). ولكنه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا على مسرح هذا التطور الجدلي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة، إن لم نقل بأنها جوانب متعدّدة تتوافر في كل ديانة على حدة. وبيت القصيد هنا أن الدين مجال أصيل من مجالات الخبرة البشرية؛ لأنه مجالٌ يتصوّر فيه الروح ذاته بذاته، فيصبح بمثابة معرفة بالذات للذات، بدلاً من أن يظل مجرد معرفة بالعالم، كما كان الحال في الأشكال السابقة من أشكال الخبرة.

وأما إذا قيل إنه ما دام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق، كيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحو تدريجيّ، كان ردّ هيجل على هذا

(1) Hegel: "Phénoménologie", p. 203.
(2) Hyppolite: op. cit., p. 517-8.

الاعتراض أن روح الدين ما يزال روحًا قائمًا في العالم، فليس تاريخ الديانات سوى تاريخ «روح العالم» على نحو ما يعرف ذاته في الدين باعتباره روحًا. والحق أن هيجل يقيم ضربًا من التمايز بين وعينا الديني من جهة، وحياتنا في العالم من جهة أخرى؛ لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح، في حين أن الوعي الظاهري يحيا في عالم معيَّن فهو لا يملك مثل هذه المعرفة المطلقة بالذات. وليست فنومنولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول -بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات- الاهتداء إلى تعبير مكافئ متطابق تمامًا مع ماهيتها. وإذن فلابد لنا من التسليم هنا بأن وعينا الديني ما يزال قاصرًا، وأن حياتنا في العالم ما تزال بعيدة عن تحقيق المصالحة الحقيقية، وإلاَّ لما كان وعينا الديني في حاجة إلى رموز أو صور حسية من أجل تمثل الحقيقة الإلهية أو تصوّر الروح المطلق[1]. -وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو الديانة الطبيعية، أم نحو الديانة الجمالية، أم نحو الديانة القائمة على الوحي، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها، من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية... إلخ. ومعنى هذا أن الديالكتيك العام للدين هو بمثابة كشف تدريجي للروح تتجلَّى من خلاله «الروح» لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال. وما دمنا حتى الآن بصدد «تمثيل حسّي تتجلَّى من خلاله «الروح» لهذا الشعب أو ذاك، أو لهذه الجماعة أو تلك، فليس بدْعًا أن تكون للدين هنا صبغة فنومنولوجية تجعل منه ظاهرة بشرية تاريخية. صحيح أن الوعي الذاتي بالروح المطلق هو أدخل في باب «النومنولوجيا» "nouménologoie" منه في باب «الفنومنولوجيا» "phénoménologie" ، ولكن الواقع أن جدل الدين هو مجرد تعبير عن ترقي روح العالم في تقدمه المستمر حتى مستوى المعرفة الروحية (أو معرفة الروح)، فلا غرابة على الإطلاق في أن يحدثنا هيجل عن التطور الفنومنولوجي للوعي الديني.

---

(1) Hyppolite: "op. cit.", p. 517-8.

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل: هل يكون الدين -في نظر هيجل- هو التصور الذي يكونه الإنسان لنفسه -باعتباره عقلاً متناهيًا- على الله، أم أن الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة نظر العقل المتناهي -عقل الإنسان- ووجهة نظر العقل اللامتناهي -عقل الله؟ هذا ما يجيب عليه بعض الشراح بقولهم إن هيجل قد أراد الجمع بين هاتين الوجهتين المختلفتين من وجهات النظر، لأنه قد رأى ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي، عن طريق هبوط اللامتناهي إلى مستوى المتناهي، وارتفاع المتناهي إلى مستوى اللامتناهي! والحق أن الروح المتناهي -أو الروح الظاهري- ليس هو نفسه شيئًا آخر سوى «الروح المطلق» حين يصبح واعيًا بذاته. وهذا هو السبب في أن ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهي واللامتناهي يسم بطابعه كل تاريخ الدين. والدين -باعتباره المرحلة السابقة على مرحلة المعرفة المطلقة- يمثل اللحظة التي تتحول فيها «الفنومنولوجيا» إلى «نومنولوجيا»؛ أعني تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك، بحيث يظهر لذاته في عين اللحظة التي يظهر فيها للإنسان. وليس الله -أو الروح المطلق- عاليًا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تمامًا عن كل مجلي من مجاليها، بل إن من شأن الماهية الإلهية أن تتجلى في الزمان، فضلاً عن أن هذا التجلي نفسه هو الذي يسمح لها بأن تتجلى لذاتها في صميم أزليتها. وبهذا المعنى، يصح أن نقول إن الله هو معرفة بالذات في الإنسان وبالإنسان، وهذه المعرفة نفسها هي التي تسمح للإنسان بأن يشارك في الحياة الإلهية. هكذا نرى أن المشكلة التي يواجهها هيجل هنا إنما هي مشكلة وحدة الإنسان والله، وحدة المتناهي واللامتناهي. وسواء عمدنا إلى تأويل فكر هيجل في هذا الصدد على أنه فكر صوفي (على طريقة يعقوب بوهمه أو السيد إكهارت)، أم ذهبنا -على العكس من ذلك- إلى أنه فكر إنساني (على طريقة فويرباخ)، فإن الذي لا شك فيه أن هيجل لم يقل بوحدة الوجود التي يتم فيها إلغاء أحد الطرفين لحساب الطرف الآخر، كما أنه لم

يتجه نحو نزعة إلحادية صريحة يتم فيها إحلال الإنسان محل الله. صحيح أن هيجل قد رفض فكرة «التعالي» أو «المفارقة»، ولكنه قد استبقى دائمًا صورة من صور «العلو» أو «التجاوز» باعتبار أن الله هو دائمًا فيما وراء الإنسان! وليس من شك في أن غموض النصوص الهيجلية في هذا الصدد هو الذي حدا بالكثيرين إلى تأويل الفكر الهيجلي على أنه «فكر صوفي» ينظر إلى الحياة البشرية على أنها لحظة من لحظات الحياة الإلهية، وهو في الوقت نفسه الذي أدى بآخرين إلى تفسير نظرية هيجل تفسيرًا «أنثروبولوجيا» يتم فيه إلغاء الله لحساب الإنسان! ولو كان لنا أن نختار بين هذين التأويلين، لكان في وسعنا أن نقول إن الصفحات الطويلة التي يقرّب فيها هيجل «الدين» من «الفن»، قد توحي بأنه كان أميل إلى الأخذ بوجهة النظر الإنسانية إلى «الدين» (تلك التي تستغرق الحياة الإلهية في الحياة الإنسانية)، ولكن فيلسوفنا مع ذلك قد ظل يؤكد أنَّ الروح المطلق عال على الروح المتناهي، مع اعترافه في الوقت نفسه بأنه لا قيام للواحد منهما بدون الآخر[1].

١١٢ - (١) <u>ديانة الطبيعة</u>: قلنا إن الدين الطبيعي يقابل -على مستوى الروح المطلق- مرحلة «الوعي» -على مستوى الروح الذاتي-. والواقع أن «الروح» الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعلي صنيعته الخاصة، لابد من أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد «تمثل» أو «تصوير حسي». وربما كانت أبسط صورة من صور هذا «التمثل» أو «التصوير الحسي» هي تلك التي تتخذ طابع «المباشرة الطبيعية»، حيث نرى الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة، وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية. وهذا ما حدث مثلاً في ديانة بارسيس Parsis حيث كان الناس يعبدون النور، أو في الديانات الهندية الأولى حيث كان الناس يعبدون النباتات والحيوانات. ثم ترقى الوعي البشري فأصبح -في نهاية هذه المرحلة- يشيد لنفسه مسلات وأهرامات، وصار

---

(1) Cf. Hyppolite: "<u>Genèse et Structure de la Phén</u>.", II., pp. 524-525.

يتعبد لأصنام صنعها بكلتا يديه، فبدأت الديانة الطبيعيَّة تفقد طابعها المباشر، وأصبح الإنسان على استعداد لتجاوز الطبيعة، ولم تلبث الروح أن بدأت تتعرف على ذاتها في عملها الخاص أو صنيعة يدها. وهذه الصور الثلاث من صور الديانة الطبيعية تقابل على التعاقب (في مجال الروح الذاتي) مرحلة اليقين الحسِّي، ومرحلة الإدراك، ثم مرحلة الفهم(1).

ولو أننا نظرنا إلى الشكل الأول من أشكال الدين الطبيعي، لوجدنا أننا هنا بإزاء صورة مباشرة تتجلَّى فيها الروح لذاتها باعتبارها نور الشمس المشرقة. وليس معنى هذا أن «الروح» نفسها هي هذا الوجود المباشر الماثل أمام الوعي الحسيّ، بل كل ما هنالك أن هذا «الوجود المعطى» هو في نظر الروح بمثابة «رمز» تتخذ منه أداة لإدراك ذاتها، دون أن يكون هذا الرمز وليد عملية تأمل عقليّ مقصود. وهنا يمتزج اليقين المباشر الموجود لدى الروح عن وجودها الخاص باليقين المباشر (أيضًا) الموجود لدى الوعي الحسيّ. ولما كان الوعي بالذات هو في أعمق أعماقه بمثابة ظلام الماهية، فليس بدْعًا أن يكون الكشف الحقيقي في نظره هو التجلي المباشر للعالم المحسوس في أشكاله المتعدّدة التي يخلقها النور المتولّد عن الشمس. ومن هنا فإن المطلق لابُدَّ من أن يبدو على شكل نور ساطع (كنور المشرق)؛ نور يرسل أشعته على كل شيء، ويطوي في ثناياه كل شيء، لكي يظل محتفظًا بذاته في صميم وجوده الجوهريّ الذي لا صورة له. ولكن هذه الذات (المطلقة) لا تزيد عن كونها مجرد «جوهر» يحمل أسماء كثيرة، دون أن يكون له أي استقلال ذاتي، بل دون أن يملك أية مقدرة على التأمل أو الانعكاس على نفسه. ومع ذلك فقد خلق العقل البشري -لدى الرجل الشرقي- من هذا «الجوهر» «ذاتًا»، وراح ينسب إليه بعض الأفعال، فقال -مثلاً- إن الشمس تطلع من الشرق، وتغرب في الغرب... إلخ. ولكن العقلية الشرقية لم تنجح تمامًا في تصور هذا «الجوهر» على صورة «ذات» واعية بنفسها من

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel". p. 93.

حيث هي «إنية»، فبقى هذا الجوهر عندها مجرد تعبير عن سلب المتناهي، وظلت الحقيقة الإلهية في نظرها مجرد صورة من صور «الاستبدادية الشرقية». وهكذا بقي التعارض قائمًا على قدم وساق بين المتناهي واللامتناهي، دون أن تتم بينهما أي صورة من صور المصالحة، وظل «المطلق» عند الإنسان الشرقي هو ذلك السيّد المتجبّر الذي يملك القدرة على كل شيء، بينما بقي «الإنسان» مجرد عبد ذليل ليس له حول ولا طول(1)!

ثم حلت محل هذا اليقين الروحي المباشر، عمليةُ «إدراك حسيّ» فطن خلالها الإنسان إلى الأشكال الطبيعية، بما لها من «وجود مباشر من أجل الذات»، فراح يؤله تلك الصور الجزئية المتعددة، ولم يلبث اللامتناهي الكلي أن تفتّت إلى مجموعة لا حصر لها من «الأرواح»، وكأن الأشياء المتناهية نفسها قد أصبحت هي «الله»! وحين عبد الإنسان النباتات ثم الحيوانات، فإنه كان يرى «المطلق» في كل شيء، وكأنه كان يؤمن ضمنًا بصورة من صور «وحدة الوجود». وهيجل يحدثنا هنا عن «ديانة الأزهار» التي كان الإنسان يتعبد فيها لبعض النباتات، وكأن وحدة «الروح الأسمى» قد انقسمت إلى كثرة من «الأرواح» التي هي أشبه ما تكون بالخواص أو الصفات بالنسبة إلى «الإدراك الحسيّ». وإذا كان هيجل ينسب إلى هذه الديانات النباتية طابع «السذاجة»، فذلك لأنه يرى فيها أدنى صورة من صور الديانة الطبيعية، خصوصًا وأن النبات لا يملك أي مظهر من مظاهر «الوجود من أجل الذات». ثم كان أن دبَّ «السلب» في صميم تلك «الخواص» أو «الصفات»، فقام بينها بعضها وبعض ضرب من التعارض أو التناقض، وأصبح البعض منها يطرد البعض الآخر، وحينئذ ظهرت «ديانة الحيوانات» التي انتشرت في الهند وإفريقية وبلاد أخرى كثيرة. وقد ارتبط ظهور «عبادة الحيوانات» بنموّ الشعور «بالوجود من أجل الذات» لدى الجماعات البشرية المتفرقة، فكانت هذه «الديانة الحيوانية» بمثابة

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., pp. 214-216.

تعبير عن روح العداء والكراهية التي فرقت بين الجماعات البشرية المتصارعة، وكأنَّ وجود كل جماعة من تلك الجماعات المتحاربة قد ارتبط بماهية الحيوان أو الحيوانات التي كانت تتعبَّد لها، أو كأن كل حياة تلك الشعوب المتصارعة من أجل الاستقلال والظفر باعتراف الآخرين قد اقترنت بعملية الدفاع عن الرموز والأشكال الحيوانية التي كانت تمثل -في نظرها- صميم روح الجماعة. ولم يلبث ديالكتيك العمل أن حلّ محل ديالكتيك الصراع؛ إذ راحت تلك الشعوب (أو الجماعات الصغيرة) تتوحَّد فيما بينها، لكي تحقق أعمالاً مشتركة، وأصبح «العمل» وسيلة ورمزًا في آن واحد لهذا الاتحاد الذي ألفَّ بين تلك الجماعات. وهكذا ظهرت «عبادة الصانع» التي أصبح الإنسان فيها يتعبَّد لبعض المنتجات التي استحدثها هو نفسه بكلتا يديه، كما كان الحال مثلاً في مصر القديمة حيث عمل النشاط الإنتاجي على تحقيق منجزات إيجابية وسلمية، لا مجرد أعمال سلبية هدامة(1).

وهيجل يحدثنا هنا عن تلك الآثار المصرية القديمة التي لم تكن تستوحي الطبيعة بقدر ما كانت تستلهم بعض الأشكال الذهنية الصرفة، فنراه يشير إلى الكثير من الأعمال الفنية الفرعونية التي كانت بمثابة تعبير عن عملية اكتشاف الروح لذاتها من خلال المادة المصنوعة أو المشكَّلة. ولم تلبث المعابد والتماثيل أن حلت محل الإهرامات والمسلاَّت، فنشأ عن تآزر المعمار والنحت انتقال من مرحلة الأشكال المجردة إلى مرحلة الأشكال الحية. ثم جاء ديالكتيك «الأعمدة»، فعمل على تحقيق ضرب من الامتزاج بين حياة النبات من جهة، والشكل الذهني المنتظم من جهة أخرى. وهكذا أصبح الصانع المصري القديم يحاول أن يعبِّر عن حياة النبات من جهة، ويعمل على تصوير بعض الأشكال الحيوانية (خصوصًا في أعماله النحتية المتقدمة) من جهة أخرى. ولكن المهم هنا أن روح الصانع قد بدأت تتسامى وتعلو بنفسها فوق مستوى الشيء المصنوع نفسه؛ وسرعان ما استحالت الصورة الحيوانية

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 217.

إلى لغة «هيروغليفية» لها دلالتها الخاصة فأصبحت بمثابة «تفكير». ثم جاءت الخطوة التالية، فاستطاعت الصورة البشرية أن تتحرَّر من الصورة الحيوانية. ولكن الأعمال المصرية القديمة لم تكن مع ذلك تحوي معناها في ذاتها، بل كانت تنقصها القدرة على التعبير في الخارج عن معناها الباطني، بمعنى أنها كانت تفتقر إلى اللغة الفنية الدقيقة. ومن هنا فقد ظلت تلك اللغة -كما كان الحال مثلاً في تمثال ممنون- خارجية للغاية، بينما نراها قد بقيت -في بعض الأحجار السُّود التي انحدرت إلينا من بعض العصور الفرعونية القديمة -باطنية للغاية، وكأن مظهرها الخارجي يحجب تمامًا معناها الباطني العميق. وقد كان من الضروريّ لديانة الفنان أن تحل محل ديانة الصانع؛ إذ كان من الضروري للداخل والخارج أن يتلاقيا في أعمال إنسانية تعبِّر تعبيرًا صحيحًا عن الروح البشري. وهكذا حلَّت محل تلك الأشكال المادية الهائلة والمنتجات الصناعية الضخمة، أعمال روحية عميقة، وأشكال فنية دقيقة. وهذا التوافق الروحي بين «الداخل» و«الخارج»، هو الذي عمل على ظهور «ديانة الفن» أو «الديانة الجمالية» كما سنرى فيما يلي(1):

١١٣ - (ب) ديانة الفن: إذا كنا قد انتقلنا -في مرحلة الروح الذاتي- من «الوعي» إلى «الوعي بالذات»، فإننا سننتقل الآن -على مستوى الروح المطلق- من «الديانة الطبيعية» إلى «الديانة الجمالية». وعلى حين أن «الديانة الطبيعية» كانت سائدة لدى الشعوب الشرقية، نجد أن «الديانة الجمالية» هي الديانة التي انتشرت في المجتمع اليوناني بصفة خاصة. وليست «ديانة الفن» (أو الديانة الجمالية) سوى المعرفة بالذات على نحو ما تتوافر لدى الروح الأخلاقي؛ أعني تلك المعرفة التي سبق لنا أن تعرضنا لدراستها حين تحدثنا عن «الروح الحقّ». وهيجل يعني بهذا الروح الحق روحًا واقعيًا يختلف عن روح المجتمع الشرقي الاستبداديّ الذي كان مشتتًا في أرجاء الحياة الطبيعية، لأنه «روح جوهريّ» يشيع في مدينة إنسانية قد استطاعت أن تعلو على حالة

(1) Ibid., L'artisan, pp. 218-222.

الفطرة التي كانت سائدة لدى الجماعات المتوحشة، وإن تكن قد ظلت تجهل حالة «الذاتية» بما فيا من تجريد وألم. وقد سبق لنا أن تحدثنا عن تلك «الفردية المنسجمة» التي كانت تغلب على الإنسان اليوناني، ولا نرانا في حاجة إلى تكرار ما أسلفنا من أنَّ المدينة القديمة كانت أشبه ما تكون بعمل فني واع بذاته، أو على حدّ تعبير هيجل نفسه، روح كليّ عيني متفرّد. والواقع أن الطبيعة -في نظر الإنسان اليوناني- لم تكن سوى تعبير مباشر مكافئ عن «الإنية» الروحية، كما أن «الإنية» لم تكن هي نفسها مجردة عن جوهرها. وأما عادات المدينة فإنها لم تكن مجرد ظواهر جماعية ميتة، بل هي قد كانت بمثابة عمل مشترك يخصُّ الجميع، ويخص كل فرد على حدة. ولهذا فإن الشعب الذي كان يحيا في ظل ذلك «الجوهر» لم يكن يومًا مجرد شعب محكوم خاضع، بل لقد كان دائمًا شعبًا حرًّا مستقلاً. وأما هذا الانسجام السعيد أو هذا التوازن الموفق الذي كان يسود المجتمع اليوناني، فإنه لم يكن إلاَّ مجرد مظهر لسعادة بشرٍ كانوا ينعمون بحياتهم المتناهية، وكأنهم شباب يستمتعون بطفولة الروح البشري! وقد كان الإنسان -قبل العصر اليوناني- يرزح تحت وطأة الطبيعة، ولم يكن قد اهتدى إلى نفسه بوصفه إنسانًا، في حين أننا سنراه -بعد العصر اليوناني- يعلو على ذاته، ويشرع في الإحساس بوجوده من حيث هو موجودٌ قلق يعاني شعورًا حادًّا باللانهائية. وبين ديانة الطبيعة من جهة، والديانة المسيحية من جهة أخرى، تجيء الديانة الجمالية أو ديانة الفن فتعبِّر عن الوعي الذاتي للروح باعتبارها «إنسانية متناهية».

بيد أن هذا الوعي الذاتي المتوافر لدى الروح الأخلاقي هو فيما وراء ذلك الروح، نظرًا لأنه يمثل أَوْجَهُ أو قمته من جهة، كما أنه يمثل بداية انحلاله من جهة أخرى. وآية ذلك أن الإنية حين تعرف ذاتها، أو حين تعي ذاتها، فإنها عندئذ تكون قد تسامت بنفسها فوق مستوى وجودها. ومعنى هذا أن الروح الذي سبق لنا أن درسناه باعتباره «روحًا حقًا» أو «روحًا موضوعيًّا» لم يَعُدْ كذلك حين أصبح يعرف ذاته. ولا غرو، فإن عملية الوعي أو الإدراك الذاتي عملية هدامة تجيء فتقضي على الثقة المباشرة

التي كانت تجمع –في انسجام تام– بين «حقيقة الوجود» من جهة، و«يقين الذات» من جهة أخرى. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن «الوعي» أو «الإدراك الذاتي» يفترض أن الذات قد انسلخت عن جوهرها، وأنها قد أصبحت مستغرقة في ذاتيتها. ولا يظهر جمال الفن اليوناني (القديم) إلاَّ حين ترتفع الروح فوق مستوى حقيقتها أو وجودها الواقعيّ، أعني حين ترتدّ من حالة «الحقيقة الموضوعية» إلى حالة «المعرفة الخالصة بالذات». وإذن فإن الفن الذي نحن بإزائه هنا ليس مجرد وجود أخلاقي، بل هو بمثابة عملية «تذكر» لهذا الوجود، و«تعميق باطني» له في الآن نفسه. وحين قدّر للروح اليوناني أن يستحيل إلى معرفة بالذات، وأن يترجم عن نفسه من خلال العمل الفني، فإن هذا «التذكر» réminiscence لم يلبث أن أصبح هو نفسه إيذانًا بقرب ظهور صورة جديدة من صور الترقي الروحي للبشرية، وهكذا كان تطور الديانة الجمالية بمثابة انتقال إلى مرحلة الذاتية المجردة، أو الفكرة الشاملة الخالصة، على نحو ما تجلَّت من خلال «صورة» النشاط الفني الإبداعي[1].

والحق أننا لو نظرنا إلى «العمل الفني» عند اليونان، لوجدنا أنه كان أشبه ما يكون بالظلمة الإلهية التي تغوص في طواياها القدرةُ الخلاَّقة للذات المُبدعة. ومن هنا فقد كانت «ذات» الفنان اليوناني مختفية في صميم «عمله الفني»، حتى أننا لا نكاد نجد لديه أي أثر من آثار اليقين الذاتي. ولا غرو، فإن الروح اليوناني هو ذلك الروح الذي يتجلَّى في الخارج، دون أن يعلم عن الروح شيئًا آخر سوى هذه القابلية للتجلّي في الخارج. وأما في الديانة المسيحية، فإن هذا التجلي سوف يتخذ طابعًا آخر، إذ أنه سوف يصبح أكثر من مجرَّد ظهور موضوعيّ؛ نظرًا لأنه سوف يحتوي في ذاته على عملية سلب (أو نفي) لهذا التجلي. وعلى حين أن روح الفنان اليوناني لم تكن تعرف سوى «حياة النهار»، نجد أن الروح المسيحيّ لن يقوم إلا على «عُمق الليل» (أو الظلام). –وبيت القصيد هنا أن

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., pp. 528-529. & Hegel: "Phénoménologie.", II., pp. 225-6.

ديالكتيك الدين الجمالي -عند هيجل- هو نفسه الذي سوف ينتقل بنا نحو تجلي «الذاتية» الحقيقية أو نحو اليقين الذاتي المطلق، بحيث تستطيع الروح في النهاية أن تنعكس على ذاتها، وأن تتأمل ذاتها بذاتها. ومن هنا فإنه لابد للتراجيديا اليونانية (التي لم تكن سوى مجرد تمثيل أو تصوير حسِّي) أن تستحيل في النهاية إلى دراما حقيقية ألا وهي الدراما المسيحية التي تمثل صراع المتناهي واللامتناهي، وحياة الله وموته، على نحو ما تحقق بالفعل في صميم التاريخ. وهكذا نرى أن هذا الديالكتيك لابد أن يمضي من العمل الموضوعيّ المفارق إلى الذاتية، ومن الطبيعة إلى الروح، ومن السيئة إلى الإنية، ومن الجوهر إلى الذات. وهيجل يرى أن هذا الديالكتيك لابد من أن يمرّ في صيرورته بمراحل ثلاث هي على التعاقب: مرحلة العمل الفني المجرَّد (حيث يتجلى الروح الأخلاقي لذاته على صورة أشكال إلهية خالصة)، ثم مرحلة العمل الفني الحيّ (حيث يصبح الإنسان هو الصورة المشكَّلة للحقيقة الإلهية، على نحو ما تتجلى في الأعياد والألعاب)، ثم أخيرًا مرحلة العمل الفني الروحي (حيث تتجلى الروح من خلال لغة الملاحم، والتراجيديا، والكوميديا)»[1].

فإذا ما نظرنا الآن إلى العمل الفني المجرَّد، وجدنا أنه يمثل اللحظة الأولى من لحظات الديانة الجمالية. وحين يتحدث هيجل هنا عن عمل فني مجرد، فإنه يعني بهذه الكلمة أن الروح قد عمدت إلى الاختفاء تمامًا من أمام عملها، فأصبح العمل الفني الذي يمثل الآلهة «حقيقة موضوعية» خالصة، وكأن الذات المبدعة قد تجاهلت نفسها تمامًا، أو كأنها هي قد ألغت وجودها لحساب العمل الفني نفسه! وسواء نظرنا إلى الفنون التجسيمية التي كانت تصوّر الآلهة الأوليمبية، أم نظرنا إلى الروح الغنائية التي كانت سائدة في الأناشيد الدينية، فإننا سنجد أنفسنا في كلتا الحالتين بإزاء أعمال فنية مجردة. وحسْبنا أن ننظر إلى الصورة التجسيمية للآلهة في الفن اليوناني، لكي نتحقق من أنها كانت تضرب صفحًا عن ذاتية الفنان، فكانت الآلهة اليونانية القديمة

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel", p. 93.

تبدو متربعة على عرش جلالها الصامت الهادئ، فيما وراء كل قلق بشري أو كل صيرورة إنسانية. وهكذا كانت الأعمال الفنية اليونانية تصور الآلهة في جلالها وعظمتها، دون أن تترك أي أثر فوق تماثيلها الهائلة أو معابدها الضخمة، لما أحاط بحياة الفنان الذي صاغها من ظروف طبيعية قاسية، وكأن ليس هناك أي موضع في صميم العمل الفني لذاتية الفنان أو صيرورة البشرية! ومن هنا فقد كان العمل الفني اليوناني يحمل في ذاته أسباب بقائه، وكأنه استمدَّ حياته من ذاته، دون أن يشيع فيه أي أثر من آثار الوعي بالذات (أو انعكاس الروح على ذاتها). وهذه الظاهرة التي تتمثل بوضوح في معبد دلفوس، وفي تمثال الرخام الذي صنعه فيدياس لكبير الآلهة زيوس، وفي كل أناشيد بندار Pindare، بل حتى في نظرية «المثل» عند أفلاطون، إنما هي الدليل على أن «الذاتية» -في نظر الروح اليونانية- لم تكن تدخل في تكوين «الحقيقة». ونحن نعرف كيف أن كل مقصد الفلسفة الهيجلية إنما ينحصر -على العكس من ذلك- في الوصول إلى إدراك الحقيقة باعتبارها يقينا ذاتيًّا، فليس بدعًا أن نرى هيجل يبرز في هذا الموضع ما في الفكر اليوناني من إغفال لعنصر «الذاتية» أو «اليقين الذاتي»(1).

وعلى حين أن العمل الفني التجسيمي كان عملاً مجردًا، لأنه كان مجرد حقيقة موضوعية تعلو على الفرديَّة المبدعة، نجد أن العمل الفني الغنائي (المتمثل في الأناشيد الدينية) عمل مجرد أيضًا، ولكن لأسباب أخرى مختلفة تمامًا. وآية ذلك أن الأناشيد الدينية حين تذيب المشاعر الفردية في كل موحِّد ينهض بأدائه الجميع في وقت واحد، فإنها تبدو كما لو كانت موجة روحية تغمر الضمائر الجزئية بشكل واحد لتخلق منها جميعًا موجودًا واحدًا بسيطًا، وكأنها قد استحالت إلى «حياة باطنية» خالصة. وهيجل يضع الفن الغنائي في مقابل الفن التجسيمي، كما سيفعل نيتشه من بعد حين يقيم تعارضًا حادًّا بين الفن الديونيسي l'art dionysien والفن الأبوليني l'art

(1) Hyppolite: "op. cit.", II., p. 531.

appollinien. ولكن هيجل يحاول أيضًا الاهتداء إلى وحدة تجمع بين «الطابع الخارجي» الذي يعبّر عنه الفن التجسيمي، و«الطابع الباطني» الذي يعبر عنه الفن الغنائي، فنراه يحدثنا عن فعل العبادة Culte الذي هو في نَظَرِه الأداة الوحيدة لتحقيق وحدة حية بين العنصر الإلهي والعنصر البشري، أو بين الماهية والوعي بالذات. والحق أن في استطاعة الوعي الذاتي -على طريق العبادة- أن يدنو من الإله الأوليمبي الذي يتربع على عرشه فوق عالم البشر، كما أن في استطاعة الإله المجرد -من جهة أخرى- أن يصل من خلال الضمير البشري إلى حالة وعي تام بذاته. وليس يكفي أن نقول إن الآلهة ترقد -عن رضى وطواعية- في أعماق القلوب البشرية، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أنه هيهات للآلهة أن تبلغ حد الكمال (أو الاكتمال) اللهمَّ إلاَّ إذا مدَّ لها البشر يد المعونة! وبالمثل، يمكننا أن نقول كذلك إن البشر لا يملكون الاهتداء إلى ذواتهم أو التعرُّف على أنفسهم، اللهمَّ إلا إذا تساموا أو ارتفعوا بأنفسهم إلى مستوى الآلهة! وإذن فإن من شأن العبادة أن تطهّر الذات البشرية وأن تقتادها إلى حالة المشاركة في السعادة الإلهية (أو النعيم الإلهي). صحيحٌ أن العبادة اليونانية لم تكن تشتمل في ذاتها على وعي عميق بالحياة الروحية الباطنية (كما سيكون الحال في العبادة المسيحية، بما لديها من وعي بالإثم وإحساس بالخطيئة، قبل عملية التصالح أو المصالحة)، ولكن العبادة اليونانية مع ذلك لم تكن تخلو من عنصر تطهير (ولو أنه تطهير خارجي)، كما أنها لم تكن تفتقر تمامًا إلى فكرة المصالحة (ولو أنها مصالحة سطحية). وقد جاءت طقوس «التضحية»، فأكدت ضرورة تخلي الإنسان عن فرديته، كما أبرزت في الوقت نفسه ضرورة تخلي الآلهة عن طابعهم الكلي المجرَّد! وهكذا كانت «الضحايا» التي يرفعها الإنسان إلى الآلهة تعبيرًا عن تنازل الإنسان عن ذاتيته الجزئية من جهة، وإعلانًا عن تخلّي الآلهة عن كليتهم المجرَّدة وهبوطهم إلى الوعي البشري من جهة أخرى. ولكن التضحية اليونانية قد ظلت بعيدة كل البعد عن أن تكون تضحية حقيقية بمعنى الكلمة، على العكس مما سنرى

في الديانة المسيحية حيث سنرى الروح تضحّي بذاتها من أجل الروح، وحيث سنرى «سر الخبز والخمر» يتحول إلى «سرّ الجسد والدم»[1].

فإذا ما انتقلنا الآن إلى العمل الفني الحيّ، وجدنا أنه ثمرة من ثمار «العبادة» باعتبارها تعبيرًا عن «وحدة مباشرة للعنصر الإنساني والعنصر الإلهي». وهنا لا يبقى العمل الفني عملاً مجردًا، بل يصبح عملاً حيًّا. وهذا الانتقال من مرحلة «العمل الفني المجرد» إلى مرحلة «العمل الفني الحي» يقابل -على مستوى الروح الذاتي- الانتقال من مرحلة الرغبة الخالصة إلى مرحلة الصراع من أجل الظفر باعتراف (أو إقرار) الآخرين، وما اقترن بهذه المرحلة من ديالكتيك حيّ عبّر عنه الصراع بين العبد والسيِّد[2] وبيت القصيد هنا أن الإنسان قد أصبح هو نفسه الذي يَمْثُل بين يدي الإنسان؛ لأنه قد أصبح على ثقة من أنه يحمل في باطنه الماهية الإلهية نفسها! ونحن نعرف كيف سبق لهيجل أن تصوّر الشعب اليوناني في مرحلة متقدمة من مراحل تطوره الروحي) على أنه الشعب السعيد الوحيد الذي عرفه التاريخ البشري، لأنه الشعب الأوحد الذي استطاع أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي! ولا غرو، فإن آلهة باخوس وحاملي المشاعل لم يكونوا في نظر اليونانيين «آلهة بعيدي المنال»، بل كانوا «بشرًا مؤلَّهين». وهكذا حلَّ الإنسان محل التمثال، ولم يعد الإله مجرد موضوع للتأمل، بل أصبح أيضًا موضوعًا للرغبة. وحسْبنا أن نمعن النظر إلى الأسرار الدينية عند اليونان، لكي نتحقق من أنها كانت تنطوي على عنصر رغبة، ومن ثمَّ فإنها كانت تفضي بالضرورة إلى صورة من صور الهدْم (كما يظهر بوضوح في حالة أعياد باخوس). ونحن نلاحظ هنا أن الأسرار اليونانية كانت بمثابة أول محاولة لتأليه الإنسان، ولو أنها كانت محاولة لا تخلو من سذاجة[3]. صحيحٌ أن هذه الأسرار قد اتخذت طابعًا صوفيًا لا شعوريًّا، ولكنها لم تكن تخلو من صبغة باطنية، لأنها كانت تعبّر عن تكشف ماهية الطبيعة

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., pp. 233-236.
(2) Garaudy: "Dieu est Mort," p. 277.
(3) Cf. A. Kojève: "Introduction à la Lecture de Hegel.," pp. 248-249.

للإنسان، ومشاركتها في حياته الواعية الذاتية، وبالتالي فإنها قد خلعت على الحياة البشرية جانبًا من عُمقها. ولم تلبث روح الأرض أن تجلَّت -من خلال تلك الأسرار- على صورة مبدأ أنثوي يعبّر عن الرغبة في الغذاء، ومبدأ ذكريّ يعبّر عن الرغبة في الجنس (أو الفحولة). ولم تكن الولائم والمآدب عند اليونان مجرد تعبير عن عمليات إشباع لرغبات حيوانية صرفة، بل كانت بمثابة عملية إعلاء للغرائز، وكأن الطبيعة التي تُؤكل أو تُشْرَب قد اكتسبت عن هذا الطريق إمكانية وجود أسمى، أو كأنما هي قد أصبحت قاب قوسين أو أدنى من الوجود الروحيّ نفسه[1]!

وأما الألعاب الأوليمبية والأعياد الدينية فقد كانت عند اليونان مناسبات قومية للاحتفال بأسرار الآلهة الكبرى. وكان تكريم «البطل الرياضي» -في هذه الأعياد- بمثابة تكريم للإله المتجسّد، إن لم نقل بمثابة عبادةٍ للإنسان المؤلَّه. والحق أن البطل الرياضي كان يمثل -في نظر اليونانيّن- ماهية الديانة الجمالية أو ديانة الفن؛ لأنه كان يعبّر من جهة عن المثل الأعلى للسيّد، كما كان يعبّر من جهة أخرى عن الإله الذي صار جسدًا. ولم تكن عبادة الأبطال الرياضيين في أمثال هذه المناسبات والأعياد سوى مجرد احتفال بالإنسان، وتكريم للجسم الرياضيّ باعتباره نموذجًا للجمال الجسماني. وهكذا كان «البطل الرياضي» -على حدّ تعبير هيجل- بمثابة «عمل فنيّ حيّ تشيع فيه الروح» ein beseeltes lebendiges Kunstwerk. ولا غرو، فقد أصبح في وسع الإنسان الآن -لأول مرة- أن يعيش في عالم ديني؛ إذ أصبح في استطاعة الرجل الرياضيّ أن يقضي كل حياته في عالمه الرياضي! ولكن الشيء الوحيد الذي ظل البطل الرياضي مفتقرًا إليه، إنما هو «عمق الماهية»، أو «القدرة على امتلاك الذات»، أو إذا شئت فقل «الروح»، نظرًا لأن الرجل الرياضي لم يكن سوى جسد محض، فهو لم يكن ينطق، ومن ثم فإنه لم يكن يملك أي لوغوس[2]! ولما كانت «اللغة» -في نظر هيجل- هي الأداة الوحيدة أو الوسيلة التامة التي تحيل «الداخل» إلى «خارج»،

(1) Hegel: "Phénoménologie" pp. 238-239.
(2) Hyppolite: "op. cit.", p. 533.

وتجعل من «الخارج» حقيقة عينية تعبر عن «الداخل»، فليس بدْعًا أن نرى هيجل يحدثنا هنا عن اللغة الأدبية باعتبارها مرحلة انتقالية من «الديانة الجمالية» إلى «الديانة الروحية». وليست اللغة التي سيتحدث عنها هيجل هنا لغة الآلهة، أو لغة الأناشيد الدينية، أو لغة الجنون الباخوسي، بل هي لغة اللوغوس التي تتسم بالوضوح الذاتي، على نحو ما ستتجلى في الأعمال الفنية الأدبية.

وهنا ينتقل هيجل إلى الحديث عن العمل الفني الروحي، فيقول إنه لابد لنا من الانتقال من «العالم الرياضي» إلى «العالم الأدبي». صحيحٌ أن العالم الرياضي لم يكن يخلو من صبغة إنسانية، لأنه كان عالم صراع يتم فيه الاعتراف بالبطل، ولكن الصراع فيه لم يكن يحتمل أية مخاطرة بالحياة، فهو لم يكن صراعًا جديًّا، فضلاً عن أن «الاعتراف» الذي كان يجيء معه لم يكن إلا اعترافًا بالجسم أو (الجسد). ومن هنا فقد كان العالم الرياضي عالمًا ناقصًا لا ينطوي على أية فردية حقيقية (متكاملة)، ولا يتضمن بالتالي أي إشباع حقيقي (بمعنى الكلمة). وأما العالم الجديد الذي نحن بصدده الآن، فإنه عالم لغويّ يعبّر عن اللوغوس البشري، ولكنه يفتقر إلى الواقعية (أو الموضوعية) Wirkilichkeit، نظرًا لأن الإنسان فيه يتحامى بنفسه عن العالم الواقعي، لكي يبتني لنفسه عالمًا أدبيًّا هو في الوقت نفسه «عالم دينيّ». وكل دين لابّد من أن ينطوي بالضرورة على تراث أدبي، وهذا التراث الأدبي يتخذ -بادئ ذي بدء- طابعًا قُدْسيًّا، لكي لا يلبث بعد ذلك أن يتحول إلى تراث دنيويّ (أو عالمي) Profane، وإن كان من شأن هذا التراث الدنيوي أن يظل محتفظًا بقيمة إنسانية كبرى. والأدب -فيما يقول هيجل- يخلق بطبيعته عالمًا قائمًا بذاته؛ لأن من شأن كل شعب من الشعوب أن يتسامى بنفسه إلى مستوى «الكلية» أو «الشمول»، من خلال «اللغة» التي يستخدمها للتعبير عن نفسه. وقد نشأ العالم الأدبي اليوناني (أو الوثني) بظهور الملحمة، واستطاع أن يحيا من خلال التراجيديا أو المأساة، ثم لم يلبث في خاتمة المطاف أن مات في عصر الكوميديا أو الملهاة. والواقع أن أشعار هوميروس، وتراجيديا اسخيلوس وسوفوكليس، وكوميديا أرستوفان، قد عملت على تحديد

معالم تلك الصيرورة الجدلية التي كان من شأنها أن ارتد العنصر الإلهي من جديد إلى العنصر البشري. وهيجل يفيض في الحديث عن هذه الأنواع الثلاثة أو هذه المراحل الثلاث لتطور الأدب اليوناني، فيحدثنا بالتفصيل عن «الملحمة» و«التراجيديا» و«الكوميديا»، لكي يبيّن لنا كيف تحدَّدت علاقة البشر بالآلهة في الحضارة اليونانية القديمة من خلال هذه الصيرورة الديالكتيكية للروح الديني من جهة، والعالم الأدبي من جهة أخرى. فالملحمة مثلاً -فيما يقول هيجل- هي بمثابة تعبير إنساني عن العالم الإلهي. والفردية البشرية -في الملحمة- تمحى، تاركة مكانها للحضرة الإلهية، لكي لا يلبث القدر في النهاية أن يصبح السيّد الأوحد أو الحاكم المطلق. وأما في التراجيديا فإن الإنسان يواجه القدر، كما أن البطل يصبح بمثابة فردية كلية (كما هو الحال مثلاً في رواية أنتيجون أو رواية أوديب). ونحن نلاحظ مثلاً في روايات اسخيلوس وسوفوكليس أن الأبطال أنفسهم هم الذين يتكلمون، وأن الإنسان هو الذي يواجه الآلهة. وهذه الثنائية القائمة بين الإنسان والآلهة هي التي جعلت البشر يتزايدون جرأة يومًا بعد يوم، حتى لقد أصبح «السلب» أو «الإنكار» علمًا على «الموجود البشري» بما لديه من صلف وكبرياء، وبالتالي فقد تزايد شعور البشر بما لديهم من حرية أو استقلال ذاتي. ولم يلبث الإنسان أن أحسَّ بأنه لم يعد في حوار مع الآلهة، لا على خشبة المسرح، ولا في صميم الحياة الواقعية. وقد جاءت الكوميديا اليونانية فعبرت عن إحساس الإنسان بالوحدة، ولم يلبث الإنسان أن أدرك أن الآلهة قد ماتت، وأنه هو نفسه قد أصبح يمثل «حقيقة» تلك الآلهة! وهكذا فقدت الحياة كل ما لها من طابع جدي، وأصبحت النهاية المحتومة لكل شيء هي مجرد «قهقهة ساخرة» أو «ضحكة عابثة»! وهذا ما عبر عنه هيجل بقوله: «إن الممثل الكوميدي يعلن على الملأ بطلان كل شيء، بما في ذلك القوى الإلهية، والقوى البشرية على السواء، بل بما في ذلك أيضًا تلك الصيغ الأخلاقية التي إذا خُلّي بينها وبين نفسها لم تلبث أن استحالت إلى سُحب متطايرة...»![1]

(1) Hyppolite: "Genèse & Structure," p. 536 G. & Hegel: "Phénoménologie", II., p. 255.

فهل نقول إن الكلمة الأخيرة في الكوميديا اليونانية القديمة هي «تأليه الإنسان لذاته»؟ وكيف يمكن أن يكون لموت الآلهة -في الديانة اليونانية القديمة- قيمة دينية أو دلالة روحية؟ ألسنا نلاحظ أننا هنا بإزاء صورة من صور «الإلحاد» التي يسخر فيها الإنسان من آلهته، بدلاً من أن يتعبد لها أو يضحي بنفسه في سبيلها؟ هذا ما يرد عليه هيجل بقوله: إن الكوميديا حين أسهمت في القضاء على الديانة الطبيعية، وحين قالت بموت الآلهة، بل حين أعلت من شأن الذات البشرية، فإنها في الحقيقة قد عملت على التمهيد لظهور الديانة المسيحية بفكرتها عن «موت الله» وحلول «الله» في «الإنسان»، وتجلِّي «الحقيقة الإلهية» (اللامتناهية) في «الوجود البشري» (المتناهي)... ولم يكن ظهور المسيحية إلاَّ نتيجة لإحساس الإنسان بالوحدة، وعجزه عن تجاوز ذلك الإحساس الأليم بالتمزّق والشقاء[1].

١٠٤ - (جـ) ديانة الوحي (أو الديانة المطلقة):

رأينا أن نهاية العصر القديم قد اقترنت بعملية انتقال من الوعي السعيد إلى الوعي الشقي، مما مهد السبيل لظهور الديانة المسيحية التي ستهتدي فيها الروح أخيرًا إلى ذاتها، بحيث تتعرف على ذاتها من حيث هي «روح». وقد تأدَّى بنا الدين الجمالي - أو دين الفن- من معرفة الروح لذاتها باعتبارها «جوهرًا»، إلى معرفة الروح لذاتها باعتبارها «إنيَّة». وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف أن «المطلق» -في الديانة الشرقية- قد اتخذ طابع «الجوهر» الذي اختفى فيه «الوعي بالذات» من حيث هو كذلك، فلم يعد الإنسان من حيث هو كائن متناه سوى مجرد «عَرَض»، ولم تعد الحياة البشرية سوى مجرد حياة عبدٍ مستعبد ذليل، دون أن تكون ثمة علاقة حقيقية بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية التي تتولَّد لدى الإنسان أو الموجود الفردي من جهة أخرى. ومن هنا فقد كانت الديانات الشرقية ديانات خوفٍ ورهبة، خصوصًا وأن إله هذه الديانات (إن صحّ أن نسميه كذلك، مع العلم بأن هذا الاسم نفسه يجعل منه ذاتًا)

(1) Niel: "De la Médoation dans la Philosophie de Hegel.", p. 178.

كان إلهًا عاليًا على الوجود المتناهي، إن لم نقل بأنه كان عبارة عن «موجود في ذاته مجرَّد». ثم جاءت ديانة الفن فخلعت على الماهية الإلهية طابعًا بشريًّا، وراح الوعي هو نفسه يضع صورة الموجود الأسمي بمقتضى فاعليته الخاصة، حتى لقد اغترب «الجوهر» -في خاتمة المطاف- عن ذاته تمامًا، ولم يلبث أن تحول إلى مجرد «إنيّة». ولكن هذه «الإنية» قد بقيت مجرد «سلب مطلق»، بمعنى أنها لم تستطع أن تدرك ذاتها إلا باعتبارها إنية متناهية لا تملك أيَّ روح. ولم تلبث غبطة اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع -على نحو ما عبَّر عنه الوعي الرواقي بتأكيده لذاته في جرأة وشجاعة- أن تحوَّل إلى إحساس عارم بالفقدان التام لكل عنصر إلهي -على نحو ما تجلَّى في الوعي الارتيابي مع ما اقترن به من شعور حاد بالقلق-. وقد عمل هذا الفقدان على تداعي العالم الأخلاقي، فلم يعد «البانتيون الروماني» يحمل من آثار الآلهة سوى مجرد ذكريات! وهكذا أصبحت الثقة في قوانين الآلهة الأزلية الأبدية ثقة خرساء، ولم تعد تماثيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة قد فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية قد ارتفع عنها كل إيمان. وأما موائد الآلهة فقد خلت تمامًا من كل غذاء روحي وكل شراب روحي، بينما لم يعد في استطاعة الألعاب والأعياد أن تزوّد الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة أو بين الوعي والماهية[1]. ولكن القدر قد شاء أن يستبقي هذا العالم الماضي الذي طواه التاريخ، ذكرى حية يحملها الفكر البشري في أعمق أعماقه، فكان أن مهد السبيل بذلك لظهور «الروح الواعي بذاته من حيث هو روح»[2].

وهيجل يرى أن لنشأة هذا الروح الواعي بذاته (من حيث هو روح) أصلاً مزدوجًا؛ فهناك من جهة عملية اغتراب «الجوهر» عن ذاته على نحو ما وصفناها فيما سبق، ثم هناك من جهة أخرى حركة عكسية يعبر عنها اغتراب «الإنية» عن ذاتها

---

(1) "Phénoménologie", II., p. 261.
(2) Ibid., p. 262.

وتساميها إلى مستوى الماهية. ومعنى هذا أن من شأن الماهية أن تجعل من ذاتها وعيًا بالذات، كما أن من شأن الوعي بالذات -في الوقت نفسه- أن يجعل من ذاته ماهية. وهذه الحركة المزدوجة هي ما عبر عنه ظهور «المسيح» في التاريخ، باعتباره إلهًا حقًا وإنسانًا حقًا في آن واحد. وآية ذلك أن الله -باعتباره ماهية مجردة- قد استحال في شخص المسيح إلى وعي بالذات، دون أية وساطة يكون مصدرها ناتجًا عن الوعي، بل على نحو مباشر وفقًا لضرورة حسية تظهرنا على وحدة الطبيعتين: الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية[1] ولكن الإنسان أيضًا قد استطاع أن يتسامى بنفسه -في شخص المسيح- إلى مستوى الماهية، وبذلك تجاوز ذاته من حيث هو كائن متناه خالص. وهذه الحركة الثانية هي ما يسميه هيجل بالاغتراب العكسي (أعني المضاد للاغتراب الأول)؛ لأن الذات هنا ترتد من جديد إلى الجوهر، ولكن دون أن تعود إلى حالة الديانة الطبيعية التي يرتفع عنها كل وعي بالذات. وليس «الوعي الشقي» سوى مجرد تعبير عن حالة «الاغتراب» التي يستشعرها اليقين الذاتي في صميم مصيره المأساوي!

بيد أن الوعي الشقي لا يمثل سوى مجرد مرحلة أولية مهدت لظهور المسيحية -من الناحية التاريخية- لأنه لم يكن يعني أكثر من مجرد الإحساس بالألم أو العذاب لدى «ذات» كانت ترغب في التخلي عن ذاتها من أجل الاهتداء إلى «مضمونها» في صميم «الموضوعية»، بحيث تبلغ مرحلة «الوحدة» التي يتم فيها الجمع بين الماهية والوعي بالذات. وهذا «المضمون» هو ما كشفت عنه بالفعل رسالة المسيح، سواء أكان ذلك في مولده، أم في حياته، أم في موته، أم في بعثه، أم في تجلّيه على شكل جماعة روحية (أو كنيسة). وإذا كان قد سبق لنا أن درسنا «الوعي الشقي» من حيث هو كذلك، فإنه لابد لنا الآن من أن نعترف بأن هذا الوعي الشقي لم يكن يمثل جانبًا واحدًا من جوانب الديانة المسيحية، بدليل أنه قد أسقط من حسابه عنصر «الماهية»

---

(1) Ibid., p. 267.

أو «الوجود في ذاته» على نحو ما ينكشف من خلال اتحاد «الجوهر» و«الإنية». وإذن فإن علينا الآن أن نؤكد ما جاءت به المسيحية من تقرير لوحدة الإنسان من حيث هو إنية فردية قد استحالت إلى جوهر، وجوهر قد استحال إلى ذات أو إنية. ولهذا يحدثنا هيجل -في هذا الموضع- عن «الوضعية التاريخية» للديانة المسيحية، مؤكدًا أن الروح الواقعي للعالم قد بلغ على يد المسيحية مرحلة المعرفة التامة بوحدة الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. ولا غرو، فإن الحضرة الحسية للمسيح هي بمثابة تعبير حقيقي عن «وضعية» الديانة المسيحية، بدليل قول المسيح نفسه: «من رآني فقد رأى الآب». وعلى الرغم من أن الوعي المؤمن لا يرى في المسيح سوى مجرد وعي ذاتي بشري، إلا أن ما يراه ويلمسه ويسمعه هو الألوهية نفسها، فكأنه يرى «الله» بلحمه ودمه! وهنا يدرك الحدس الديني وحدة الجوهر والذات، أو الحسي والروحي، أو الكلي والجزئي، أو اللامتناهي والمتناهي. وحين يدرك الوعي الذاتي وحدة الله والإنسان، فإنه لابدَّ من أن يصل إلى معرفة الله باعتباره «روحًا». والواقع أن الروح هي معرفة الذات في صميم اغترابها، أعني أنها «الماهية» الحقيقة التي تستبقي في صميم «وجودها المغاير» (أو المباين) تكافؤها مع ذاتها[1]. وتبعًا لذلك، فإن «الوجود» بعيدٌ كل البعد عن أن يكون مجرد حضرة مباشرة لا سبيل إلى اختراقها أو النفاذ إليها، بل هو «ماهية» تجمع في ذاتها بين الحضرة المباشرة التي تعني التكافؤ مع الذات، والتباين أو التغاير الذي يعني سلب الذات (أو إنكارها لنفسها). وقد كانت كل الديانات السابقة مجرد تمهيد لهذا الكشف الروحي العظيم الذي جاءت به المسيحية حين أعلنت أنه لم يعد هناك تعارض بين الجوهر والذات، أو بين اللامتناهي والمتناهي، أو بين الإنية الكلية والذات الفردية[2].

بيد أن معرفة المسيح -أعني وضعية الديانة المسيحية بأسرها- ليست مجرد

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 266.
(2) Ibid., II., p. 269.

معرفة حسية فحسب، بل هي أيضًا معرفة نظرية تقترن بتلك الحضرة، وتنتسب إلى جماعة روحية، ألا وهي «الكنيسة» التي تتحقق فيها «الروح» باعتبارها «وعيًا كليًا بالذات». ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه هيجل -على طريقته الخاصة- حين كَتَب يقول: «إن وحدة الوجود والماهية، أعني وحدة الفكر الذي هو في الوقت نفسه موجودٌ وجودًا مباشرًا، تمثل المعرفة المباشرة بهذا الوعي الديني من جهة، وفكره أو معرفته التوسّطية (غير المباشرة) من جهة أخرى[1]». وإذن فنحن هنا بإزاء وحي ينكشف لنا فيه الله كما هو، أعني كما هو موجود في ذاته، أو كما هو موجود باعتباره روحًا. وهيجل يمضي هنا في استعراض المراحل المختلفة للمعرفة النظرية القائمة لدى الجماعة المسيحية، على اعتبار أن وحدة الطبيعتين (الإلهية والبشرية) ليست مجرد وحدة سكونية (أو استاتيكية)، بل هي تمثل صيرورة أو «ديالكتيكية» يتكون منه -على وجه التحديد- «الروح» ذاته على نحو ما يبدو الآن لذاته. وقد كان لابد «للإله-الإنسان» من أن يختفي في الزمان (كأي شيء آخر هو مجرد «هذا حسّي» تاريخيّ)، ولكنه لم يلبث أن بُعِثَ على صورة أخرى مغايرة. ومعنى هذا أن الإنية الفردية قد اغتربت عن ذاتها وتسامت بنفسها إلى مستوى الماهية الإلهية، ولكن الماهية المجردة لله -بدورها- قد ماتت واستحالت إلى إنية فردية. وما يعبر عن هذه الوحدة، إنما هو «الروح»؛ أعني الوعي الذاتي الكلي للجماعة الدينية. وهذا «الروح» العيني يمثل حقيقة ذلك الديالكتيك الذي يتعقله -أو يتمثله- الوعي الديني. والواقع أن الوعي الديني لم يصل بعد إلى مرتبة الفكر التصوري أو المعرفة المطلقة بالذات، فهو لا يعبر عن «الروح» (الذي يمثل صميم جوهره) اللهمَّ إلاَّ على نحو تمثيلي أو حسيّ، نظرًا لأنه لا يملك بَعْدُ وعيًا مكتملاً (مليئًا) بذاته. ومن هنا فإن هذا الوعي الديني يتمثل العلاقة القائمة بين الماهية والوعي بالذات على صورة علاقة قائمة بين الآب والابن، فضلاً عن أنه يقحم الحدث التاريخي والتعاقب الزمني العرضي، دون أن يفطن إلى أنهما

---

(1) Ibid., p. 268.

مجرد مظهر لضرورة باطنية جوهرية. وهيجل يحدثنا هنا عن المعرفة النظرية التي نشأت وترقت لدى الجماعة الدينية المسيحية، فنراه يعمد إلى التمييز بين ملكوت الآب، وملكوت الابن، وملكوت الروح، مشيرًا بذلك إلى اللوغوس، والطبيعة، (مع العلم بأن الطبيعة تشتمل أيضًا على الإنية المتناهية)، وأخيرًا «الإنية الكلية» أو «الروح الحالّ في الجماعة». ولابد لنا من أن نتذكر هنا أن المعرفة المتوفرة لدى الجماعة هي بمثابة النص الأصليّ الذي تريد الفلسفة الهيجلية العمل على ترجمته إلى لغة «التصوّر» أو «الفكرة»، بدلاً من الاقتصار على التعبير عنه بلغة «التمثيل» أو «الصورة الحسية». وهذا هو السبب في أن هيجل يتوقف طويلاً عند «المعرفة النظرية» على نحو ما عبَّرت عنها الجماعة المسيحية.

وهنا نجد هيجل يحدثنا بالتفصيل عن «المسيحية» باعتبارها «ديانة الروح القدس» (البراقليطس Paraclet ، على حدّ التعبير الإنجيلي)، فنراه يبدأ دراسته بالحديث عن الأصول الوضعية للديانة المسيحية بوصفها ديانة تاريخية. والحق أن المعاني الروحية الكامنة في المسيحية لم تظهر منذ البداية على صورة حقائق عقلية (أعني على مستوى الفكر) بل هي قد ظهرت -بادئ ذي بدء- على صورة معطيات حسية (على مستوى الحدس المباشر). ولهذا فإن الوحي المسيحي قد اتخذ في أول الأمر طابع الحقيقة الموضوعية التي تجلَّت للناس في الخارج على شكل «مُعْطىً» غريب تمامًا على الوعي الذاتي، ثم يلبث الوعي أن عمل على استيعاب ذلك «المعطى» المحض من أجل تحويله إلى «حقيقة» روحية، يكون من شأنها أن تتلاءم مع «العمق» الشائع لدى «الروح» المتيقن من ذاته. ولا غرو، فإن الإيمان لا يكون إلا «بالروح»، ومن ثم فقد كان لابد للجماعة المسيحية من أن تعمل على تحويل «الإيمان المباشر» إلى «إيمان روحي»، حتى يصبح «الدين الوضعي» «دينًا مطلقًا. وأما إذا تساءلنا ماذا عسى أن يكون هنا معنى لفظ «الجماعة» -في اصطلاح هيجل- كان الردَّ على هذا التساؤل أن «الجماعة» عنده هي الصورة الأولية الناقصة للعقل، أو هي

الشكل الأولي البسيط للوعي الذاتي الكلي. وقد عرف التلاميذ والحواريُّون عيسى عليه السلام عن قرب؛ إذ قد رأوه واستمعوا إليه، ولكنَّ هذا المسيح التاريخيّ نفسه قد بقى منفصلاً عنهم بفعل هُوَّة «الموضوعية الحسية» التي كانت قائمة فيما بينه وبينهم! ومن هنا فقد كان لابد لحضرة المسيح الحسية «هنا والآن» من أن تتحول إلى «حضرة روحية». ولكن هذا «التوسُّط» (الذي لا يمكن لغير الفكر أن يقوم به) قد تحقق -بالنسبة إليهم- في كنف المحسوس نفسه. وإذن فلابد من أن يكون تلاميذ المسيح قد عرفوا ديالكتيك «الـ هـذا الحسيّ» (الذي افتتح به هيجل كتابه فنومنولوجيا الروح) بكل ما له من دلالة. ولما اختفى الإله الذي كان ماثلاً أمام أعينهم مثولاً مباشرًا، أصبح «وجوده» المختفي، أو «وجوده» الماضي (أعني الذي كان ثم لم يعد) بمثابة ذكرى باطنية مشتركة، أو «حضرة روحية». ومعنى هذا أن وعي التلاميذ لم يصبح وعيًا روحيًّا إلاَّ لأنهم كانوا قد رأوا المسيح واستمعوا إليه. وحينما قال المسيح لتلاميذه: «إنه في كل مرة تجتمعون باسمي، فهناك أكون أنا أيضًا في وسطكم»، فإنه كان يعني أن «الروح» لم يعد منفصلاً عنهم، بل هو قد أصبح كامنًا (أو حالاً) فيهم-. وحينما قال لهم مرة أخرى «أصنعوا هذا تذكارًا لي»، فإنه لم يكن يقصد بذلك مجرد حثهم على تذكر الماضي أو العودة إليه، بل كان يريد منهم أيضًا أن يجعلوا من ذلك الماضي روحًا حيًّا يجمع بينهم، حتى لا يصبح التراث المسيحي مجرد تكرار أو إعادة، بل كشفًا مستمرًا أو وحيًا متجدّدًا، عبر ذلك التاريخ المشترك لجماعة روحية موحَّدة(1).

١٠٥- والمتأمّل في تاريخ المسيحية -فيما يقول هيجل- يلاحظ أن هذه «الجماعة» كانت تحاول دائمًا العودة إلى الأصول الأولى، أو العمل على الرجوع إلى حياة المسيح نفسه، فكانت تستلهم أقوال ذلك «الإنسان-الإله»، وكانت تحاول الاقتداء به في كل تصرّفاته وأفعاله، دون أن تفطن إلى أن في مثل هذه الدعوة إلى «الإصلاح» خلطًا بين

(1) Hyppolite: "op. cit.", p. 542 & Hegel: "Phénoménologie", II., pp. 270-271.

«الوضع الأولي القائم على المباشرة» من جهة، ومطلب التصوّر أو التعقل من جهة أخرى. ومن هنا فقد كانت الدعوات الكثيرة التي نشأت عبر تاريخ المسيحية من أجل العودة إلى الأصول الأولى، أو من أجل العمل على الاقتداء بحياة الجماعة المسيحية الأولية (الناقصة)، بمثابة عمليات إقفار أو إجداب للروح المسيحيّ في حركته المستمرة نحو المعرفة الخالصة أو التعقل الروحيّ النقيّ. والواقع أن «إنية» الجماعة المسيحية لم تعد مجرد إنيَّة واقعية أو فعلية، بل هي قد أصبحت أيضًا إنية كلية أو روحية، ومن ثم فإنه لم يعد في إمكان هذه «الإنية» أن ترتد من جديد إلى «الوضع الأولي القائم على المباشرة الصرفة». وحسبنا أن ننظر إلى المعرفة المتوافرة لدى تلك الجماعة، لكي نتحقق من أنها تمثل من جهة صميم جوهرها، ومن جهة أخرى يقينها الذاتي. فنحن هنا بإزاء معرفة تجمع بين العنصرين اللذين التقينا بهما من قبل -عبر مسار الوعي- منفصلين: ألا وهما عنصر «الذاتية» (الذي التقينا به لدى الوعي الشقي)، وعنصر «الموضوعية» (الذي التقينا به لدى الإيمان السائد في عصر الثقافة). والعنصر الأول منهما يتجلى في اليقين الذاتي الموجود لدى الجماعة، بينما يتجلى العنصر الثاني منهما في صميم جوهر تلك الجماعة. وهذا ما يعنيه هيجل حين يقول إن الجماعة تملك حقيقة هي في الوقت نفسه يقين. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحقيقة -بالنسبة إلى تلك الجماعة- ليست مضمونًا غريبًا عنها، بل إن الجماعة نفسها هي هذه الحقيقة، إن لم نقل بأن هذه الحقيقة هي صميم معرفتها بذاتها. وعلى حين أننا قد وجدنا -عند دراستنا للوعي الذاتي- أن لحظة اليقين الذاتي كانت منفصلة عن لحظة الحقيقة في ذاتها، كما أننا قد لاحظنا- عند دراستنا لعالم الحضارة أو الثقافة- أن هذه الحقيقة قد كانت بمثابة جوهر الإيمان، ولكنها كانت تفتقر إلى اليقين الذاتي (الذي كان عندئذ وقفًا على التعقل الخالص)، فإننا سنجد الآن -في دراستنا لفنومنولوجيا الدين- أن هاتين اللحظتين قد أصبحتا مجتمعتين، خصوصًا وأن الدين -في نظر هيجل- هو الوعي الذاتي بالجوهر الروحي. ولكن هيجل يذكرنا هنا بأن الجماعة الدينية لا تمثل

أعلى صورة من صور هذه المعرفة الروحية بالذات، ومن ثم فإنه يكشف لنا عن وجود تفاوت (أو عدم تكافؤ) بين الوعي والوعي بالذات في صميم المعرفة التمثيلية (أو الرمزية) المتوافرة لدى تلك الجماعة الدينية، مما سيكون على المعرفة المطلقة -من بعد- العمل على تجاوزه[1].

وهيجل يعرض أمامنا المراحل الثلاث التر تمر بها معرفة الجماعة (بصورتها التشبيهية أو الرمزية)، لكي يبيّن لنا في الآن نفسه دلالتها الروحية أو العقلية (من وجهة نظر المعرفة الخالصة). وأول مرحلة من مراحل الوعي الديني هي مرحلة «خلق العالم» التي تروي لنا فيها الكتب المقدسة أن الله (الآب) قد أبدع الكون. وحين تتحدث الكتب المقدسة عن «الله» قبل خلقه للعالم، فإنها تعني -في نظر الفيلسوف- أن في قلب المطلق نفسه تجريدًا أوليًا هو تجريد الفكر المحض. ولكن هذا الفكر المحض (من حيث إنه في ذاته هو الروح) ليس مجرد ماهية أزلية بسيطة، بل هو منذ البداية «غيرية» أو «آخرية» Altérité ، وبالتالي فإنه -بما هو كذلك- لوغوس. وعلى حين أن الوعي الديني (المسيحي) يتصور الله قبل خلقه للعالم على أنه «ثالوث»، ويتحدث عن علاقات طبيعية بين الآب والابن، نجد أن اللوغوس -في رأي الفيلسوف- هو «الفكر في ذاته» (على نحو ما سيكشف لنا عن المنطق النظري). ولكن «اللوغوس» لا يقوم بدون «الطبيعة»، وهذا ما يصوّره لنا الوعي الديني عن طريق الالتجاء إلى التشبيه القائل بخلق العالم. ومعنى هذا أن الفكر المحض لا يمكن أن يوجه لذاته (أو أن يصبح روحًا)، اللهمَّ إلا إذا باين ذاته أو اغترب عن ذاته. وهيجل لا يستخلص (أو يستنبط) العالم من اللوغوس، بل هو يقرر أن كُلاً من «اللوغوس» و«الطبيعة» يتطلّب الآخر. ومن هنا فإننا حين نتحدث عن «الله بدون العالم» فإنما نتحدث عن فكر خالص قائم في ذاته، مجردين إياه عن وجوده «من أجل الغير». ولكن التوراة حين تقول: إنه «في البدء خلق الله السموات والأرض»، فإنها

(1) Cf. Hegel: "Phénoménologie", II., La Religion Révélée. P. 274-5.

لا تجعل من «الطبيعة» مجرد «آخر» بالنسبة إلى «الله» (كما أن «الله» أو «اللوغوس» مجرد «آخر» بالنسبة إلى الطبيعة) بل هي تنسب إلى «الطبيعة» «آخرية» جوهرية، وكأنما هي في صميمها «تغاير» أصليّ، أو «تباين» جوهريّ. والواقع أن الكتب المقدسة حين تتحدث عن «خلق العالم»، فإنها تعني أننا لا نستطيع أن نتصوّر العالم في ذاته، لأن العالم لا يزيد عن كونه مجرد «لحظة» في تاريخ «المطلق». وإذا كان من شأن الله -عن طريق الخلق- أن يصبح «ذاتًا» أو «إنية»، فإن من شأن العالم أيضًا -من حيث إنه هو الذي يعبّر عن حركة الخلق ذاتها- أن يصبح هو الآخر «ذاتًا» أو «إنية»، وإن كنا هنا بصدد «ذات متناهية» أو «إنية حالة في العالم»، ولكن العالم ليس مجرد «روح» قد قُذِفَ به إلى دائرة الوجود فتناثر هنا وهنالك داخل الكينونة الشاملة بنظامها الخارجي، وإنما يجب أن نتذكر -فيما يقول هيجل- أن هذا «الروح» هو في جوهره «إنية بسيطة»، وأن هذه «الإنية» حاضرة في العالم، وبالتالي فإننا هنا بإزاء روح موجود هو تلك الإنية الجزئية التي تملك وعيًا، وتتمايز عما عداها باعتبارها «آخر»، أو باعتبارها «عالم إنية»[1]. وهناك صورة رومانتيكية تخرج «الروح» بمقتضاها من أعماق «الطبيعة»، فتكون بادئ ذي بدء- «طبيعة»، لكي لا تلبث أن تستحيل بعد ذلك إلى «إنية». وهذا هو السبب في قول الكتب المقدسة بأنه لابد لحالة الطبيعة أو «البراءة» الأولى من أن تختفي بالضرورة، ما دام من الضروري للإنية الفردية أن تصبح «روحًا» أو «إنية موجودة لذاتها». ونحن نعرف أنه هيهات للذات أن تصبح «روحًا» أو «إنية» بمعنى لذاتها». ونحن نعرف أنه هيهات للذات أن تصبح «روحًا» أو «إنية» بمعنى الكلمة، اللهم إلاَّ إذا استحالت إلى «آخر» (أو «غير») بالنسبة إلى ذاتها. ولهذا يحدثنا الوعي الديني عن «فردوس أرضي»، ثم يقصّ علينا «قصة الخطيئة» أو العصيان»، فيقول إن الإنسان الأول حين أكل ثمرة من ثمار شجرة معرفة الخير الشرّ، لم يلبث أن فقد براءته الأصلية التي كان يملكها بادئ ذي بدء كمخلوق من

(1) Hegel: "Phénoméno.", II., p. 276.

مخلوقات الله. ولكننا نعلم أنه كان لابد للإنسان من أن يتخلّى عن تلك البراءة الحيوانية، حتى يصبح «روحًا» موجودًا لذاته. وهذا التمزُّق الذي صاحب ظهور الوعي البشري، بل هذه «الغيرية» (أو «الآخرية») التي نفذت إلى صميم ذلك الوعي، لم تكن شيئًا آخر سوى معرفة الخير والشرّ. ولما كان الإنسان هو محلّ هذا الصراع (بين الخير والشر)، بل لما كان الإنسان (بالنسبة إلى ذاته) وعيًا مستمرًا بهذا التناقض (بين الخير والشرّ)، فليس بدعًا أن نراه ينظر إلى نفسه على أنه هو «الشر»، لكي يستبعد من ذاته «الخير»، باعتباره شيئًا عاليًا عليه أو حقيقة مفارقة له. ومن هنا فقد وضع الإنسان ذاته باعتباره مغايرًا لله من ناحية، ووضع نفسه باعتباره «مساويًا» لله من ناحية أخرى! ولا غرو، فإن الروح يعرف أنه «في ذاته» مطلق، وأنه إلهي في صميم ماهيته، ولكنه يعرف أيضًا أنه «لذاته» غير –مطلق، وأنه قائم في العالم. وهذا التناقض نفسه هو الذي يجعل منه إنية أو روحًا، ولكنه لا يعرف بَعْدُ هذه الحقيقة؛ لأنه لا يدرك أن هذا التناقض ليس مجرد تناقض باطن في الروح المتناهي، بل هو تناقض كامنٌ في صميم الروح المطلق نفسه؛ وإن كان من شأن «الروح المطلق» أن ينفي عن نفسه هذا التناقض، وأن يعمد إلى تجاوزه والتغلب عليه. وقد يستطيع الوعي الديني أن يطرح عن كتفيه مسئولية الشرّ، بأن يرجع الأصل فيه إلى سقطة بعض الملائكة، ولكن هيهات له أن يمضي إلى الحدّ الذي يستطيع معه أن يتصور الشر في الله نفسه، على الرغم من المحاولة التي قام بها يعقوب بوهمه حين جعل من الشر مجرد تعبير عن الغضب الإلهي. والحق أن الفكر التمثيلي (والدين عند هيجل يستند أولاً وبالذات إلى التمثيل أو التصوير الحسّي) لا يدرك حدَّي التناقض اللهم إلاَّ باعتبارهما حدين خارجيين منفصلين لا روح فيهما، ومن ثم فإنه لا غرابة على الإطلاق في أن يعجز هذا الفكر (التمثيلي) عن فهم واقعة اغتراب الله عن ذاته، واهتدائه إلى ذاته من خلال هذا الاغتراب نفسه، باعتباره «روحًا» أو «إنية»[1].

---

(1) Hyppolite: "op. cit.", pp. 544-545 & Ibid., p. 277.

بيد أن هذه الفكرة -مع ذلك- قد تمثلت للوعي الديني على صورة حدث تاريخي هو حدث التجسّد؛ فإن «الإله-الإنسان» قد اتخذ شكل المخلوق البشري، وضحى بنفسه فداءً عنا، ومات باختياره من أجل خلاص الجنس البشري. وإذا كان «الموجود الجزئي» هو «الشر» بالقياس إلى «الماهية» الإلهية، فإن الله نفسه -مع ذلك- قد تجسَّد واتخذ صورة «الموجود» المتناهي. ومعنى هذا أن الماهية الإلهية قد اتضعت وهبطت بنفسها إلى مستوى «الوجود المتعيّن» (الذي هو بطبيعته غريبٌ عنها)، ولكنها قد استطاعت عن طريق تضحية الوسيط الإلهي بنفسه وموته فداءً عن البشر- أن تلغي هذا «الوجود الجزئي» (المتعيّن) الغريب عنها، أو على الأصح أن تتسامى به إلى مستواها الخاص. وهكذا استطاع الله عندئذ -وعندئذ فقط- أن يتجلى باعتباره روحًا. وهذا هو السبب في أن موت الله -على حد تعبير هيجل- لا يعتبر هنا مجرد عَوْد إلى الماهية الأولى، أو إلى الإله المجرَّد، أو إلى «الجوهر» الذي كانت تعبده ديانة الطبيعة، بل هو بمثابة موت للسلب المجرد، وبعث حقيقي للروح، إن لم نقل بأنه «موت للموت» نفسه! وهذا ما يعبّر عنه هيجل بلغته الخاصة فيقول: «إن الموت لم يَعُدْ يعني ما كان يعنيه بطريقة مباشرة؛ أعني «لا وجود» هذا الكائن الجزئي، بل هو قد تحوَّل إلى حقيقة كلية روحية تحيا في صميم الجماعة، وكأنَّ الروح قد أصبحت تموت كل يوم وتُبعَثُ حيَّة في صميم تلك الجماعة»[1].

وإذن فإن «موت المسيح» قد اندمج في صميم روح الجماعة، فأصبح بمثابة عبير عن الوعي الذاتي الكليّ. ومعنى هذا أن الفعل الذي تحقق من خلال شخص لسيح قد أصبح الآن بمثابة فعل يتحقق في باطن الجماعة نفسها، وبذلك أصبح علها الخاص، ولم يعد مجرد فعل غريب عنها. وهنا يتم الانتقال إلى المرحلة الثالثة ن مراحل تطور الوعي الديني؛ إذ نجد أنفسنا بإزاء مرحلة «الوعي بالذات» في سورته الدينية الكلية. وما دامت الروح قد استحالت إلى جماعة كلية واعية بذاتها،

---

(1) Garaudy: "La Pensée de Hegel.", & Hegel: "Phénoménologie", II., p. 286.

فقد أصبح لزامًا على تلك الجماعة أن تحقق في ذاتها ما تم حدوثه بالفعل (من خلال موت المسيح). والروح تعلم الآن أن الإله المتعالي قد تواضع وهبط بنفسه إلى مستوى الإنسان، وأنه قد تم التصالح بين اللامتناهي والمتناهي، أو بين الوجود الإلهي والوجود البشري، فلابد للجماعة -بدورها- من أن تعمد إلى تحقيق ضرب من المصالحة -في صميم ذاتها- بين الوجود المتناهي والماهية الإلهية، بحيث تستبطن في ذاتها (إن صح هذا التعبير) موت المسيح وقيامته. وليست العلاقة القائمة بين هذين الجدلين سوى موت الوسيط (أو المخلّص) نفسه؛ بحيث إننا لنجد أنفسنا مضطرين إلى العمل على تفهُّم شتى المعاني الممكنة المتضمَّنة في تلك العبارة العسيرة القائلة بأن «الله نفسه قد مات»!

والحق أن موت المسيح ليس مجرد موت للإله الإنسان، بل هو أيضًا موتٌ للإله المجرَّد الذي كان تعاليه يفْصل الوجود البشري فصلاً جذريًا عن ماهيته الإلهية. وهذا يعني -من وجهة نظر الروح الذاتي- أن الله لا يمكن أن يتصوَّر باعتباره عاليًا على الوعي البشري؛ لأنه لا يوجد ولا يحيا إلاَّ في باطن هذا الوعي ومن خلاله. ولا يمكن أن يكون الله مفارقًا للإنسان على صورة كائن حيّ يحيا في الطبيعة؛ لأن أي أثر من الآثار المقدسة لا يمكن أن يضمّ الماهية الإلهية، بل لقد أصبحت كل القبور خاوية، ولم يعد «القبر المقدس» يحتوي حتى ولا على رفات الله! وبالمثل، لا يمكن أن يكون الله مفارقًا للإنسان على صورة كائن علويّ يحيا فيما وراء الطبيعة؛ لأن العقل الإلهي لا يمكن أن يكون متمايزًا عن العقول التي تتعقله. ولعلّ هذا ما عناه هيجل في موضع آخر حين كتب يقول: «إن الله ليس روحًا اللهم إلاَّ من حيث إنه يعرف ذاته، ومعرفته لذاته هي عبارة عن الوعي الذي يحصلّه عن ذاته من خلال الإنسان، والمعرفة التي يحصّلها البشر عنه (أي عن الله)، وهي تلك المعرفة التي تظل تتقدم حتى تبلغ درجة المعرفة التي يحصّلها الإنسان عن ذاته في الله[1]».

(1) Hegel: "Encyclopédie des Sciences Philosophiques," § 564, R., p. 305.

وأما من جهة نظر «الروح المطلق»، فإن العبارة القائلة بأن «الله قد مات» تعني أن اللامتناهي والمتناهي يتصالحان في صميم التاريخ، وأن الله ليس شيئًا آخر سوى «الروح الذاتي الكلي» على نحو ما يدرك ذاته من خلال الجماعة. وتبعًا لذلك فإن «الروحيّ» ليس شيئًا آخر سوى السلب المستمر للوجود «الطبيعي» والوجود التاريخي، أعني صميم تلك الحركة التي تحملها إلى ما وراء ذاتها، دون أن تكون هناك أية مفارقة أو علوّ، بل مجرد مباطنة أو محايثة، كما يظهر من الرمز الذي يشير إلى موت المسيح (أو الوسيط) ثم قيامته(1). ولكن المصالحة التي يتحدث عنها هيجل بين «المتناهي» و«اللامتناهي» لا تعني اختفاء كل طابع مأساويّ عن الوجود البشري، وكأن «الشر» قد أصبح هو «الخير»، أو كأن الكائن المتناهي الناقص، قد استحال إلى موجود لا متناه كامل، بل لابد لنا من أن نتذكر أن عنصر «المأساة» إنما يكمن على وجه التحديد في الحركة التي يتصاعد بمقتضاها «الوجود المتناهي» إلى مستوى الكلية»، لكي لا يلبث أن يموت في صميم تلك «الكلية»، بينما تصبح «الكلية» -في الآن نفسه- «موجودة لذاتها» في صميم ذلك الوجود، متجلية من خلال ذلك الكائن الذي يموت! وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن موت الوسيط (أو المسيح) إنما يعني تحول الجوهر إلى ذات، أو على الأصح عودة الوعي إلى أعماق ذاته، بحيث تصبح «الأنا» مكافئة للأنا، دون أن يكون ثمة شيء آخر يخرج عنها، أو يعلو عليها. لئن تكن هذه «المعرفة بالذات» مشوبة بألم الوعي الشقي الذي فقد جوهر الألوهية، إلاَّ أنها في الوقت نفسه تعبير عن اغتراب ذلك الوعي الفردي، وتساميه إلى مستوى الروح العيني الذي يحيا في كنف الجماعة. وليست هذه «الجماعة» مجرد تعبير عن «المسيح» بوصفه شخصية فردية، بل هي لسان حال «الروح القدس» (أو الباراقليطس Paraclet) الذي استحال «التجسُّد» من خلاله إلى «حقيقة أبدية». وهكذا تختفي نظرة الإنجيل القديمة إلى «المسيح» باعتباره الفردية المحورية (أو المركزية)، لكي تحلّ محلّها نظرة جديدة إلى الجماعة نفسها باعتبارها «المسيح الكليّ».

---

(1) Hyppolite: Op. Cit., II, p. 547.

وقصارى القول إن «الإنسان الإلهي» الذاتي الكلي، ولكنه قد أصبح الآن كذلك «لذاته» في صميم المعرفة التي تملكها تلك الجماعة عن الروح؛ وهي المعرفة التي يقول عنها هيجل إنها أيضًا معرفة الجماعة لذاتها. وإذن فنحن هنا بإزاء معرفة روحية تحوَّل «الجوهر» بمقتضاها إلى «ذات»، ففقد بذلك طابعه التجريدي الخالي من كل حيوية، وأصبح من ثم وعيًا فعّالاً بسيطًا أو بالأحرى وعيًا ذاتيًا كليًّا[1].

وقد عمد بعض المفسّرين إلى تأويل عبارات هيجل -في هذا المقام- تأويلاً إنسانيًا صرفًا، فذهب جارودي (مثلاً) إلى أن قول هيجل بموت الله لا يعني شيئًا آخر سوى القول بأن الله هو الإنسان نفسه منظورًا إليه في الإطار الكلي العام للتاريخ البشري[2]، بينما ذهب كوجيف إلى أن الكلمة الأخيرة في كل اللاهوت الهيجلي هي للإلحاد (أي للإنسان الذي يصنع من نفسه إلهًا»)[3] وأصحاب هذا الرأي ينتهون إلى القول بأن الموضوع الحقيقي للفكر الديني عند هيجل هو الإنسان نفسه، بحيث إن «العلم الإلهي» (أو علم اللاهوت). ليستحيل على يديه في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا (أو علم الإنسان). وليس من شك في أن غموض الكثير من النصوص الهيجلية في هذا الصدد هو الذي عمل على اختلاف تأويلات الشرّاح لآراء هيجل في الدين، خصوصًا وأن ثمة عبارات هيجلية قد لا تخلو من إبهام أو التباس، مما يبرّر تنوّع وجهات المفسّرين في الحكم على فلسفة هيجل الدينية.

ولكن الذي لا شك فيه أن هيجل قد ذهب إلى أن معرفة الجماعة الدينية لا تمثل إلا صورة ناقصة من صور المعرفة المطلقة، لأن هذه المعرفة قد بقيت مجرد معرفة «تمثيلية» لم تستطع أن ترقى إلى مستوى «الفكرة» أو «التصوّر» (كما يظهر بوضوح في فهمها للشرّ وعجزها عن إدماجه في الله).

ومن هنا فقد أصبح لزامًا علينا أن ننتقل من «الدين» إلى «الفلسفة»، حتى نصل

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", II. P. 287.
(2) Garaudy: "La Pensée de Hegel.." p. 97.
(3) Kojève: "Introduction à La Lecture de Hegel"., p. 255 & 267.

إلى مركَّب نظريَ حقيقي يتم عن طريقة تحقيق التصالح بين المتناهي واللامتناهي، أو بين الجزئي والكلي، أو بين الزمان والأزلية. وعلى حين أن الفنومنولوجيا لم تقدم لنا -حتى الآن- سوى الشروط الزمانية لهذه المعرفة المطلقة بالذات، فإننا سنجد هيجل يحاول من بعد تصوّر تلك المعرفة المطلقة باعتبارها حقيقة أزلية.

والسؤال الذي لابد للباحث من أن يطرحه في هذا المجال هو: «ماذا عسى أن تكون طبيعة تلك الجماعة التي يمكن أن تختلف الجماعة الدينية الناقصة»؟

... إن التاريخ لا يضع بين أيدينا إلاَّ شعوبًا تحيا وتموت، ولو أن من شأن «الروح» أن تهتدي إلى ذاتها من خلال هذه الحياة وذلك الموت، باعتبارها «ما يظل مكافئًا لذاته حتى في صميم وجوده المغاير»، كما أن من شأنها أن تخلّص ذاتها بمقتضى معرفتها لذاتها (وهي تلك المعرفة التي تستحيل إلى معرفة أزلية بالذات، أعني: «فلسفة»).

ولكن، هل تكون الفلسفة مجرد «معرفة»، أم أنها في الوقت نفسه «عمل»؟

أو بعبارة أخرى: هل تكون الكلمة النهائية للفلسفة الهيجلية هي هذه «المعرفة المطلقة» التي تعرف بمقتضاها الروح أن «الكلي» كامن في «الجزئي» وأن «الجزئي» كامن في «الكلي»، أم أن هناك شيئًا آخر أكثر من هذه المعرفة النظرية الخالصة التي يقنع فيها الفيلسوف بالتأمل المحض؟...

كل تلك أسئلة لابد لنا الآن من العمل على مواجهتها والاهتمام بالاهتداء إلى حل أو حلول لها...»[1]

١٠٦- وهنا نصل إلى الفصل الثامن (والأخير) من فصول «فنومنولوجيا لروح»، حيث يحدثنا هيجل عن «المعرفة المطلقة» محاولاً تجاوز شتى الثنائيات التي ظلت شائعة في «المعرفة الدينية». وقد يقع في ظننا -بادئ ذي بدء- أن هيجل يقيم عارضًا بين «المعرفة المطلقة» (أو العلم الحقيقي) من جهة، و«الدين» أو «الوعي

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén. de Hegel"., p. 549.

الـديني» مـن جهـة أخـرى، ولكـن الحقيقـة أن فيلـسوفنا قـد اعـترف بـصراحة أن «مضمون كل من الفسلفة والدين واحـد»[1]. وإذا كـان هيجـل قـد عـارض جماعـة الفلاسفة الفرنسيين الماديين في القرن السابع عشر، فذلك لأنه قد لاحظ أنهم كـانوا يقيمون تعارضًا -بصفة عامـة- بـين الإيـمان والمعرفـة في حـين أن الإيـمان (عنـده) معرفة، ولو أنه صورة خاصة من صور المعرفة[2] ولا سبيل إلى الانتقال من الدين إلى المعرفة المطلقة إلا بالعمل على محو تلك الصورة أو تجاوزها جدليًا.

بيد أن الفصل الذي خصصه هيجل لدراسة هذه «المعرفـة المطلقـة» هـو أكثـر فصول كتابه غموضًا والتباسًا، نظرًا لأنه قد كُتب على عجل في ظروف خاصة دعت هيجل إلى المبادرة بإرسال مخطوطه إلى الناشر، فضلاً عن أنه قد انطوى على تحليلات مكثفة موجزة لموضوع كان يتطلب الشرح والإفاضة. وأعجب ما في هذا الفصل أننا نجد هيجل يتحدث في صفحة واحدة عن تطور الفلـسفة الغربيـة ابتـداء مـن عهـد الكنيسة في العصور الوسطى حتـى الفلـسفة الحديثـة في عـصره! وقـد رأى بعـض الشراح أن يكمّل النقص الوارد في هذا الفصل بالالتجاء إلى التصدير المتـأخر الـذي كتبه هيجل من بعد لكتابه، فاعتبر الفنومنولوجيا بمثابة تمهيد لعلم المنطق أو مقدمـة للفلسفة النظرية التي ستكوِّن الجزء الثاني من «نسق العلم». ولكن معظـم المفـسرين قد اعترفوا بصعوبة فهم العلاقة الحقيقية التي تجمع بين «الفنومنولوجيـا» و«المنطـق» في الفلسفة الهيجيلية: فإن كلمة «المثاليـة المطلقـة» لا تكفـي وحـدها لتفـسير علاقـة «جدل المعرفة» بـ «جدل الوجود» في هذه الفلسفة المثالية التـي تقـول بـأن «الجـوهر ذات». والحق أنه على الرغم من أن هيجل يقول بهوية الفكر والوجود، إلا أن مثاليته قد بقيت مطبوعة بطابع ديالكتيكي يجعل من هوية المعرفة والوجود حقيقة ديناميكية تقوم على التناقض والتغاير والاغـتراب! هـذا إلى أن هيجـل حـين أرجـع الفلـسفة بأسرها إلى المنطقن فإنه لم يكن يبغـي مـن وراء ذلـك الوصـول إلى «نزعـة صـورية»

---

(1), (2) Hegel: "Encyclopédie des Sciences Philosophiques", § 573 R. & § 554, R.

متطرفة، أو وضع «فلسفة عقلية» جامدة، تقوم بتركيب الكون بأسره تركيبًا أوليًا (أو قبليًا) A priori عن طريق مجموعة من الأفكار أو التصورات، بل هو قد قصد أولاً وأخيرًا إلى صبغ المنطق نفسه بصبغة روحية (كما لاحظ هيبوليت)(1).

على أننا لن نستطيع أن نتحدث عن علاقة «علم الظواهر» بـ «علم المنطق»، قبل أن نكون قد وقفنا على مضمون تلك «المعرفة المطلقة» التي يحدثنا عنها هيجل في ختام كتابه «فنومنولوجيا الروح». وهنا نجد أن الهدف النهائي الذي أراد هيجل الوصول إليه في كتابه المشار إليه، إنما هو إثبات «هوية الإنية والوجود». وعلى حين أن هذه الحقيقة ستصبح في كتاب «المنطق» بمثابة نقطة انطلاق يبدأ منها كل تفكير هيجل، نجد أنها هنا في كتاب «الفنومنولوجيا» بمثابة الكلمة الأخيرة التي انتهت إليها كل أشكال الوعي. والواقع أن العلم أو المعرفة المطلقة متطابقة تمامًا مع عملية انكشاف الوجود وتطوره. وقد سبق لنا أن لاحظنا -خلال المراحل المتعاقبة للفنومنولوجيا- أن اليقين الذاتي لم يكن يملك التعادل مع الحقيقة الموضوعية. وقد كان هذا «التناقض» نفسه بمثابة المحرك الأصلي للديالكتيك الفنمنولوجي. أما وقد وصلنا الآن إلى مرحلة المعرفة المطلقة، فقد أصبحت «الحقيقة» في ذاتها معادلة تمامًا «لليقين» (على حد تعبير هيجل). والعلم المطلق -عند فيلسوفنا- يمثل نسقًا مغلقًا على ذاته، أو نسقًا كليًا شاملاً: فقد انطلقنا من «الجوهر» ككُلّ، أو من «الموجود في ذاته» بوصفه واقعة خرساء، ثم انتقلنا من تناقض إلى آخر، مبتدئين من الروح الذاتي الذي كان يتوهم أن في استطاعته إدراك الجوهر باعتباره صميم حقيقته الخاصة على شكل وجود حسّي مباشر، حتى انتهينا في خاتمة المطاف إلى الروح المطلق الذي يدرك ذاته باعتباره مطابقًا لذلك الجوهر نفسه، وبذلك يصل إلى معرفة هوية الإنيَّة والوجود. وواضح هنا أن في هذا النسق الهيجلي ضربًا من «الدور» أو «الدائرية»؛

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure"., II., pp. 554-555.

لأن «الكل» الماثل في البداية باعتباره موجودًا «في ذاته» قد أصبح الآن في النهاية بمثابة «كل» موجود «لذاته». وهذا ما يعبر عنه هيجل بقوله: «إن هذا الجوهر الذي هو الروح ليس شيئًا آخر سوى صيرورة تلك الروح في سعيها الدائب من أجل بلوغ ما هي عليه في ذاتها... فالروح -في ذاتها- ليست سوى تلك الحركة المتطابقة مع المعرفة: حركة التحوّل من الموجود «في ذاته» إلى الموجود «لذاته»، من الجوهر إلى الذات، من موضوع الوعي إلى موضوع الوعي بالذات[1]». ثم يستطرد هيجل فيقول: «إن هذه الحركة هي بمثابة دائرة ترتدّ إلى ذاتها، مفترضة نقطة بدايتها، دون أن يكون في وسعها أن تبلغ بدايتها إلاَّ في نهايتها[2]»!

بيد أن هيجل يقرر في الوقت نفسه أن وعي المطلق بذاته هو أيضًا وعيٌ للإنسانية بذاتها. ومعنى هذا أن الروح لابد من أن تغترب عن ذاتها في التاريخ، كما تغترب عن ذاتها في الطبيعة، وإن كان النوع الأول من الاغتراب اغترابًا في الزمان، في حين أن النوع الثاني اغترابٌ في المكان. والقول بأن الذات تغترب عن نفسها من خلال عملية سَلبها الفعليّ (أو الفعَّال) لكل معطى من المعطيات هو الذي يسمح لهيجل بتجاوز مثالية فشته الذاتية المجردة. وأما القول بأن الجوهر يحمل في ذاته إنكارًا لذاته، فهو الذي يسمح لهيجل بتجاوز مثالية شلنج الموضوعية المجردة (وهي تلك المثالية التي بقي الجوهر عندها عاليًا على الذات أو مفارقًا لها). وعلى حين أن مذهب فشته قد بقي مفتقرًا إلى مبدأ «معرفة الوجود» الذي كان ضروريًا لتزويد الذات بكل ما يلزمها من خصب وثراء، نجد أن مذهب شلنج قد بقي مفتقرًا إلى الحضرة الذاتية للإنية في قلب الجوهر، حتى لا يبقى الجوهر مجرد حقيقة ميتة جامدة متعالية مجرَّدة! وهكذا جاءت مثالية هيجل المطلقة -على نحو ما تبدت في ختام كتابه «فنومنولوجيا الروح»- مثالية روحية قد ترسخت دعائمها في أعماق الوجود. وهذا ما حدا ببعض الشراح إلى القول بأن الفنومنولوجيا بأسرها ليست إلاَّ «خبرة

---

(1), (2) Hegel: "<u>Phénoménologie</u>" II., pp. 305-306.

ديالكتيكية» واحدة نتحقق فيها عن طريق التجربة من صحة «الدليل الأونطولوجي» (أو الوجودي). وآية ذلك أن التساؤل عما إذا كان ثمة وجودٌ (أم لا) يفترض سلفًا أن هناك من جهة وجودًا، وأن هناك من جهة أخرى وعيًا مسجَّلاً في هذا الوجود. وهذه الهوية الأولية التي لا سبيل إلى رفضها أو التشكيك في صحتها هي التي تسمح للوعي بأن يصل إلى امتلاك الواقع ككل، وهي التي تسمح للواقع نفسه -من خلال وعي الإنسان- بأن يصل إلى إدراك ذاته، أو بلوغ حالة الوعي بذاته[1].

١٠٦- من كل ما تقدم يتبين لنا أن الكلمة الأخيرة في كل «فنومنولوجيا الروح» هي للمعرفة المطلقة التي يُعبِّر عنها تصالح الروح المتناهي مع الروح اللامتناهي. وليست هذه «المعرفة المطلقة» مجرد معرفة يحصّلها المطلق عن ذاته فحسب، بل هي أيضًا معرفة يستطيع الروح المتناهي عن طريقها أن يتسامى بنفسه إلى مستوى الوعي الذاتي الكليّ. وهذا التلاقي الذي يتمّ (في داخل «الأنا» المكافئ لذاته) بين الروح اللامتناهي اللازماني من جهة، والبشرية الزمنية من جهة أخرى، هو ما يكوّن -على وجه التحديد- صميم «الروح المطلق»، وهو ما يمثّل -في الوقت نفسه- أعلى مشكلة من مشكلات كتاب «فنومنولوجيا الروح». والحق أن هيجل لم يوضح لنا بصورة دقيقة علاقة الدين بالفلسفة، ولكنه اقتصر على القول بأن الدين أيضًا يضع بين أيدينا نموذجًا لهذا «التصالح» (بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي)، وإن كان من شأن هذا «التصالح» -في نطاق الدين- أن يتخذ طابع «الوجود في الذات». وعلى حين أن هذا «التصالح» يظهر في الدين على صورة «إيمان»، نجد أنه لا يظهر في الفلسفة إلاَّ على صورة «فعل». ولكن لما كان «التصالح» -في الفلسفة- فعلاً ومعرفةً في آن واحد، فليس بدعًا أن نراه يتخذ طابع «الوجود في الذات» و«الوجود للذات» معًا وهنا تظهر مشكلة علاقة «الفنومنولوجيا» بـ

(1) Garaudy: "Dieu est Mort, étude sur Hegel"., p. 283.

«المنطق» في فلسفة هيجل؛ إذ كيف للمعرفة المطلقة -التي هي في ذاتها معرفة لا زمانية- أن تقوم على ظروف زمانية يعبر عنها «الوجود البشري» و«الصيرورة التاريخية للبشرية»؟ يبدو أنه ليس لهذه المشكلة حل واضح في الفلسفة الهيجلية نفسها، مما حدا بالكثير من أتباع هيجل إلى البحث عن تأويلات جديدة للخروج من هذا المأزق. ولكن الملاحظ في كتاب «فنومنولوجيا الروح» أن هيجل نفسه كان يظن أنه يحيا في حقبة جديدة من حقب التاريخ، وأن روح العالم سوف تتمكن في هذه الحقبة الجديدة من إدراك ذاتها، وبلوغ مرحلة «المعرفة المطلقة». وحَسْبنا أن نعود إلى التصدير الذي كتبه فيلسوفنا لفنومنولوجيا الروح[1]، لكي نتحقق من أنه كان مقتنعًا بأن الإنسانية قد أصبحت قديرة (في عصره) على تحمّل مصيرها الخاص، والنهوض بالأعباء التي تقع على عاتقها في هذه المرحلة الجديدة من مراحل تطوّرها، ولا شك أن عصرًا عرف الثورة الفرنسية، وإصلاحات نابوليون، واكتشافات الفلسفة الألمانية، لم يكن ليرى في نفسه عصرًا جديدًا ستبلغ فيه «روح العالم» مرتبة «الوعي الذاتي» أو «المعرفة المطلقة». ومن هنا فقد راح هيجل يعلن أن «الفلسفة» قد حلت الآن محل «الدين»، وأنه قد أصبح في وسع العقل المطلق أن يصل إلى درجة «الوعي بذاته» من خلال «التعقل الفلسفي». والواقع أن مهمة الفلسفة -في رأي هيجل- تنحصر أولاً وبالذات في حلّ متناقضات الحضارة، وتحقيق التوافق بين التحديدات الجامدة التي عمد «الفهم» إلى تثبيت مراحل «الحياة الزوجية» في نطاق إطارها الضيّق. وإذا كانت الكلمة النهائية التي قادنا إليها جدل التجربة البشرية في كتاب «فنومنولوجيا الروح» هي للـ «فكرة الشاملة» أو «التصوّر»، فما ذلك إلاَّ لأن «الفكرة الشاملة» عند هيجل تضمّ كلاً من الذات الفردية والذات الكلية، وتجمع بين الوعي الذاتي الفردي والوعي الذاتي الكلي، وتوحّد بين الوجود الزماني المتناهي والوجود اللازماني اللامتناهي. وهكذا نرى أن «الفكرة الشاملة» (بوصفها ذلك التناقض

---

(1) Hegel: "Phénoménologie"., I., p. 6.

الحيّ الذي يمثل وحدة المتناهي واللامتناهي) هي التي تعبر عن «تعالي» الوعي الذاتي البشري الزماني (أو تجاوزه لذاته)، وتحوّله إلى وعي ذاتي للروح المطلق. وليست «الفكرة الشاملة» مجرد وحدة ديالكتيكية للمتناهي واللامتناهي، بل هي أيضًا وحدة للمعرفة والعمل(١). ولا غرو، فإن الغاية النهائية التي كان يستهدفها هيجل هي الوصول إلى «فعل» يكون في الوقت نفسه «معرفة بالذات»، و«معرفة بالذات» تكون في الوقت نفسه «فعلاً». ولكنْ، ألسنا نلمح لدى الفكر النظريّ الذي يتميز به الفيلسوف ميلاً واضحًا نحو تفضيل «المعرفة» على «العمل»؟ ألم يقل هيجل نفسه «إن الفلسفة لتجيء دائمًا متأخرة، مثلها في ذلك كمثل طير مينرفا»، وبالتالي أليست الفلسفة معرفة أكثر مما هي إرادة؟ بل ألا يصح أن نقول إننا حين نستخدم كلمة «الفعل» للإشارة إلى المعرفة المطلقة (باعتبارها علمًا بالذات)، فإننا نُسيء استخدام اللغة ونحمّل هذا اللفظ أكثر ممَّا يحتمل؟ وفضلاً عن هذا وذاك، ألسنا نلاحظ أن هيجل لا يعني بهذا اللفظ سوى الفعل الذي يقودنا دائمًا إلى معرفة أعمق بالذات، وكأن الغاية النهائية هي هذه المعرفة ألا وهي المعرفة المطلقة، أو الروح الذي يعرف ذاته باعتباره روحًا، إنما هو ائتلاف العقول جميعًا على نحو ما هي موجودة في ذاتها، وفي صميم عملية تنظيمها لملكوتها الروحي»(٢).

بيد أننا لو نظرنا إلى «الفكرة الشاملة»، لوجدنا أن هذه «المعرفة المطلقة» لابد من أن تبدو لديها بمثابة فعل تحققه «الذات» التي تتعقل تلك «الفكرة». وليس «اللوغوس» -باعتباره معرفة بالذات- مجرد تأمُّل سلبي، وإنما لابد لنا من أن نقرّر أننا نحن أنفسنا العقل الذي يضع ذاته ويعرف ذاته، كما أننا نحن الموضوع الذي يعرف ذاته ويستحدث ذاته في صميم تلك المعرفة بالذات. ومن هنا فإن العقل اللامتناهي يعرف ذاته في صميم المعرفة البشرية بالذات، وهو لا يكون كذلك (أي

---

(1) Ibid., II., p. 302.

(٢) ارجع إلى الترجمة الفرنسية لكتاب «الفنومنولوجيا» ص ٣١٠.

لا متناهيًا) اللهم إلا من خلال تلك «المعرفة المتناهية» بالذات وبالمثل، يمكننا أن نقول إن الوعي البشري بالذات لا يصل إلى معرفة ذاته، اللهم إلا من خلال تلك المعرفة بالذات وذلك التصالح الواقعيّ (الفعّال). ومعنى هذا أن الروح لا يكون مطلقًا إلا حين يصبح كذلك، وهو لا يصبح كذلك إلا من خلال العملية التي بمقتضاها يعلو على ذاته باعتباره روحًا متناهيًا. وقد سبق لنا أن لاحظنا أن هذا التصالح قد تم على يد الدين، ولكن بصورة تمثيلية رمزية، دون أن يتجاوز دائرة «الوجود في الذات»، في حين أن من شأن الفلسفة أن تصل به إلى مستوى الفكرة الشاملة أو المعرفة المطلقة، حين ترتفع بالذات الفردية إلى مستوى الذات الكلية، فتضمن لنا تحقق التصالح أيضًا على مستوى «الوجود للذات». ولكن يبقى أن هيجل لم يقدم لنا بصورة واضحة تلك «المعرفة المطلقة» (من حيث هي لحظة من لحظات تاريخ العالم) التي تضمن لنا تحقق المصالحة بين هذه اللحظة الزمانية من جهة، وبين الحقيقة التي هي في ذاتها لا زمانية من جهة أخرى[1].

ومهما يكن من شيء، فإن المصالحة التي كانت -في حالة الدين- موجودة «في ذاتها»، قد أصبحت الآن -في حالة الفلسفة أو المعرفة المطلقة- موجودة «للوعي»، إن لم نقل بأنها قد أصبحت عملية خاصة يقوم بها الوعي نفسه. وهكذا أصبحت «الإنية» هي الوعي الذاتي الكلي الذي يبعث الحياة في الروح المطلق نفسه، وأصبح هذا الوعي الذاتي الكلي يعرف ذاته في صميم ذلك الوعي الذاتي الفردي التاريخي. ولم تعد عملية تكافؤ الذات مع نفسها (الأنا=الأنا) سوى تعبير عن تحقق ضرب من التطابق بين الوعي الفردي والوعي الكلي، أو بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي، وكأن الإنية الفردية هي التي تحقق حياة المطلق، وهي التي تتعرف على ذاتها في صميم «الوعي الذاتي الكلي». وبيت القصيد في كل «فنومنولوجيا الروح» أن المعرفة المطلقة لا تملك الظهور، اللهم إلاَّ حين يكون التاريخ الواقعي لروح العالم قد

(1) Hyppolite: Op. Cit., p. 578.

قادها إلى مرحلة الوعي بالذات. ولئن يكن هيجل لا يكشف لنا بوضوح -في هذا الموضع- عن طبيعة ذلك الوعي الذاتي الكلي، إلا أننا نجده يهتم بإبراز طبيعة «العلم» باعتباره تعبيرًا عن وحدة الإنية والوجود، كما نراه يحدثنا عن اغتراب اللوغوس عن ذاته من خلال الطبيعة والتاريخ. ومن هنا فإن «فنومنولوجيا الروح» قد جاءت محتوية (بصورة ضمنية) على ثالوث النسق الهيجلي، ألا وهو «اللوغوس»، و«الطبيعة» و«الروح»، وإن كانت قد أبرزت بصفة خاصة انتقال اللوغوس إلى «الطبيعة» و«والتاريخ».

١٠٨- وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند هذا الانتقال الهيجلي من «اللوغوس» إلى «الطبيعة»؛ فقد ذهب البعض إلى أنه انتقال تعسُّفي أراد له هيجل أن يكون بمثابة «استنباط»، في حين أن أحدًا لا يستطيع أن يَعْقل كيف يمكن للفكر المحض أن يستحدث الطبيعة! وفات هؤلاء أن كُلاًّ من «اللوغوس» و«الطبيعة» يفترض الآخر، دون أن يكون في وسعنا وضع الواحد منهما بدون الآخر، بل دون أن يكون في إمكاننا أن نتصوّر قيام أية صورة من صور «العلية» بين «اللوغوس» و«الطبيعة». وحين يتحدث الفيلسوف عن عملية «الخلق»، فإنه يلتجئ عندئذ إلى لغة تمثيلية (أو رمزية) قد توحي بأن اللوغوس أو الفكر المحض سابقٌ على عملية خلق العالم والروح المتناهي، في حين أن اللوغوس لا يقوم بدون الطبيعة، كما أن الطبيعة لا تقوم بدون اللوغوس، مثلهما في ذلك كمثل الوجود والعدم اللذين لا يمكن للواحد منهما أن يقوم بدون الآخر. وإذن فإن اللوغوس والطبيعة يكوّنان كُلاًّ واحدًا؛ لأن الواحد منهما أو الآخر هو من جهة عين ذاته، ومن جهة أخرى أكثر من ذاته، وهما -من هذا الوجه- يمثلان مجتمعين صميم «الروح». واللوغوس هو «الكل» الذي ينكر ذاته باعتباره طبيعة: بمعنى أنه تجريدٌ للفكر المحض الذي يضع ذاته بوصفه فكرًا محضًا، مستبعدًا الطبيعة في صميم عملية وضعه لذاته. وليس هذا التجريد (الذي يطلق عليه هيجل اسم السلب) صنيعة الفهم البشري وحده، بل هو

كامن في صميم المطلق بنفسه، وكأن «المطلق» موجود بفعل هذا السلب نفسه. وإذا كان من شأن «المطلق» أن يضع ذاته باعتباره «لوغوس»، فذلك لأن من شأنه أن ينكر ذاته باعتباره «طبيعة»؛ ولكنه يعمد -عن هذا الطريق عينه- إلى وضع «الطبيعة» في مقابل ذاته، وكأنه لا يستبعد «الطبيعة» من ذاته إلا لأنه يحملها في ذاته ويفترضها سلفًا. وبالمثل، يمكننا أن نقول إن «الطبيعة» هي «الكل» الذي يسلب ذاته باعتباره «لوغوس»، ومن ثم فإنها تعارض ذاتها مفترضةً وجود ذلك «اللوغوس» الذي تضعه في مقابلها. ومن هنا فإن «الطبيعة هي روح مستتر»، أو هي في ذاتها عين اللوغوس، وإن كان من شأن هذا اللوغوس أن يبدو في الطبيعة غريبًا على ذاته! وإذا كان البعض قد توهم أن الطبيعة واللوغوس «نوعان» يندرجان تحت «جنس» واحد، فإن من واجبنا أن نقرر -على العكس من ذلك- أن اللوغوس هو الروح، بمعنى أنه «الكل» أو «الكليّ»، ولو أن من شأنه أن يتجرَّد من ذاته من حيث هو «لوغوس». وما يضع «اللوغوس» إنما هو -على وجه التحديد- سلبه لذته من حيث هو «طبيعة». وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن «اللوغوس» أكثر من ذاته؛ لأنه ينطوي في ذاته على «الطبيعة». وهيجل يرى أن «الكل» (أو «الكلي») باطنٌ دائمًا في كل تحديدٍ من تحديداته (أي في كل جزئي من جزئياته) ولكنه في نفسه الذي يحدّد ذاته بذاته، حين يقوم بعملية سَلبٍ أو نفيٍ لذاته[1].

والمهمّ أن هيجل لا يقول بأن ثمة «علية» يخلق بمقتضاها اللوغوس الطبيعة، كما أنه لا يقرر وجود عملية «استنباط» يتم عن طريقها الانتقال من «اللوغوس» إلى «الطبيعة». وهذا ما حدا ببعض المفسّرين إلى القول بأن ثمة «ثنائية» في الفكر الهيجلي؛ فإنه من الواضح أنه لولا تلك «الثنائية» لما كان ثمة موضع للحديث عن عوامل «الجدية، والألم، والصبر، والمعاناة»[2] التي تكمن في صميم فاعلية السلب. ولكن هذا

(1) Cf. Hyppolite: "Genèse et Structure de la Phén.", II., pp. 280-281.
(2) Hegel: "Phénoménologie", I., p. 18.

لا يعني أن يكون هيجل قد وضع جوهر «اللوغوس» إلى جانب جوهر «الطبيعة»، كجوهرين مستقلين قائمين بذاتهما، وإنما لابد من أن نتذكر أننا هنا بإزاء ديالكتيك موحّد هو «ديالكتيك اللوغوس والطبيعة»، الذي يتم عن طريقه وضع «الروح» لذاتها عبر تلك الوحدة الحية التي تجمع بين كل من اللوغوس والطبيعة. وإذا كان قد سبق لهيجل –في بعض مؤلفاته الفلسفية المبكرة– أن قال إن المطلق هو «وحدة الهوية واللاهوية (أو الاختلاف)»، فإننا سنجده الآن يؤكد مرة أخرى أن «الروح» (أو «المطلق») ليس مجرد «هوية» فحسب، بل هو أيضًا «تناقض»، أو هو على الأصح «هوية الهوية والتناقض»[1].

ولو كان لنا –الآن– أن نوجز القول في هذه «المعرفة المطلقة» التي يوصلنا إليها «علم الظواهر»، لكان في وسعنا أن نقول: إن هذه المعرفة هي بمثابة معرفة بالوجود والتاريخ في صميم حقيقتهما الكلية، بحيث إن «الذات» لتصبح هنا هي و«الموضوع» شيئًا واحدًا، إن لم نقل بأنها متطابقة أيضًا مع الفعل الذي بمقتضاه يستحدث الموضوع ذاته. ومعنى هذا أن «الروح» حين تهتدي إلى ذاتها –من خلال المعرفة المُطلقة– فإنها لابد من أن تدرك هوية الذات والموضوع (في صميم تباينهما)، كما أنها لابدّ من أن تقف على وحدة الحقيقة واليقين الذاتي (من خلال تغايرهما). وتبعًا لذلك فإن «الوجود» –في نظر هيجل– لا يتطابق مع أي «معطى» من «المعطيات»، بل الأدنى إلى الصواب أن يُقال إنه ليس ثمة «معطى حسّي» ولا «معطى عقلي». وأول فعل يقوم به الفكر البشري هو ذلك الفعل الذي يضطلع به حين ينكر «المعطى»، أو حين يعمل على إلغائه، سواء أكان هذا «المعطى» هو العالم أم هو «الذات» نفسها؛ وهو لا ينكره إلا لكي يستوعبه ويمتصه في ذاته بفعل عملية التفكير نفسها. وقد أراد هيجل أن يبيّن لنا –من خلال التطور الجدلي للفنومنولوجيا– كيف أن «الموضوع» (بطابعه الكلي) لابد من أن يصبح في خاتمة

(1) Hyppolite: Op. Cit., p. 582.

المطاف باطنًا في صميم «الذات» وكيف أن «الذات» -بدورها- لابدّ من أن تتسع (أو تمتد) لكي تشمل «الموضوع» بتمامه. وإذن فلا معنى للقول -في داخل المثالية الهيجلية- بأن الفكر يخلق العالم، أو أن الروح تبدع الطبيعة؛ لأن الروح -عند هيجل- فكر وعالمٌ معًا، ومن ثم فإنه ليس على الفكر أن «يخلق» العالم (ما دام هو نفسه عالمًا). وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الفكر ووجود العالم -في فلسفة هيجل- هما من طبيعة واحدة؛ لأنه لا قيام للفكر بدون ذلك العالم الذي يمارس فيه (أو ابتداءً منه) فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو في ذاته شفّاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته مُعتم أمام الفكر. ولهذا فقد ذهب بعض الشرّاح إلى أن المهمة التي عهد بها هيجل إلى «فنومنولوجيا الروح» لم تكن في صميمها سوى إظهارنا على أن «العقل» هو «النسيج الأصليّ» الذي يتكوّن منه الوجود الواقعيّ. وسيكون على «المنطق» -من بعد- أن يكشف لنا عن ذلك النسيج العقلي، لا من خلال المقولات الخاوية التي هي مجرد نسخة طبق الأصل من الوجود، بل من خلال مقولات محمَّلة بالجوهر، مطابقة لحياة الوجود نفسها[1]. (راجع جارودي: «فكر هيجل»، ص ١٠٠).

بيد أن رسالة «الفنومنولوجيا» لم تقتصر على إثبات هوية الفكر والوجود بل قد امتدت أيضًا إلى التكشف عن عملية اغتراب الروح عن ذاتها من خلال الطبيعة والتاريخ. والروح تغترب عن ذاتها في الطبيعة بأن تصبح موجودًا مشتتًا في المكان، وكأن من شأن «الروح» أن تفقد ذاتها في «الطبيعة». وأما في التاريخ فإن الروح تغترب عن ذاتها بأن تصبح موجودًا واعيًا بذاته في الزمان، وكأن من شأن «الروح» أن تهتدي إلى ذاتها في «التاريخ». ومعنى هذا: أن من شأن «الروح» -عبر التاريخ الواقعي الفعّال- أن تتسامى بذاتها إلى مستوى الوعي بذاتها من حيث هي روح. والحق أن «الروح» لا تصبح عين ذاتها، اللهمَّ إلا بعد أن تكون قد فقدت ذاتها ثم عادت

(1) Cf. Royce: "Lectures on Modern Idealism", New-Haven. pp. 214-215.

فاهتدت إليها. وهذا ما عبَّر عنه المسيح عليه السلام حين قال: «إن لم تقع حبة الحنطة في الحقل ثم تموت، فستظل وحدها، ولن ينمو للقمح منها نبات». وهيجل يرى في «الاغتراب» تعبيرًا عن هذه الحقيقة المسيحية؛ ألا وهي أن «من يفقد نفسه يجدها» أو أنه «لابد للإنسان أن يموت حتى يعود فيحيا»! وقد سبق لنا أن وقفنا على دور «السلب» أو «النفي» في كل التطور الديالكتيكي لظواهر الروح، فحسبنا أن نضيف إلى ما أسلفنا أن للنفي طابعًا إبداعيًا في جدل الروح البشري؛ لأن «الكل» هو الذي ينفي ذاته، ناسخًا كل صورة محدَّدة قد يتخذها عبر تطوّره الجدلي المستمر. وقد لا يكون «علم الظواهر» -في خاتمة المطاف- سوى تلك المعرفة المطلقة التي تتكشف للإنسان (أو للفيلسوف) عبر التعاقب المستمر في الزمان لأشكال الوعي المختلفة، أو لضروب التجربة المتنوعة، أعني من خلال التاريخ الكلي لروح العالم(1).

١٠٩ - أمَا وقد فرغنا من عرض الخطوط العامة لسير كتاب «فنومنولوجيا الروح» ابتداءً من اليقين الحسي حتى المعرفة المطلقة، فقد بقي علينا أن نحكم على هذا الجهد الهيجلي الضخم الذي أراد فيلسوفنا من ورائه أن يقدم لنا «أوديسة العقل البشري». وسواء أكانت الفنومنولوجيا عبارة عن «علم نفس ترنسندنتالي» Psychologie Transcendentale (أعني مجرد تحليل للذات من حيث هي ذات صرفة، لا من حيث هي ذات تجريبية)، أم كانت مجرد تأريخ للميتافيزيقا الغربية (أعني مجرد عرض للمواقف الفلسفية المختلفة عبر تاريخ الفكر الأوروبي)، أم كانت مجرد دراسة تربوية (بداجوجية) أراد من ورائها هيجل أن يبين لنا كيف يتسنى للفكر البشري أن يصنع ذاته بذاته، فإن الذي لا شك فيه أن «فنومنولوجيا الروح» قد عبَّرت عن طموح فلسفي هائل أراد بمقتضاه هيجل أن يستوعب كل تاريخ الوعي البشري(2). وعلى الرغم مما انطوت عليه محاولة هيجل من تعسُّف ونقص

---

(1) ...& Hyppolite: "Genèse et Structure, etc.," II., p. 583.
(2) Châtelet: "Hegel," Seuil, 1968, p. 75.

وافتعال، فضلاً عما اشتملت عليه من ثغرات وهوّات وانتقالات مفاجئة، إلاَّ أن من المؤكد أن هيجل لم يُسْبَق –في كل تاريخ الفكر الفلسفي– إلى محاولة من هذا القبيل. وقد رأينا كيف كان مقصد هيجل الأصليّ هو وصف العمليات الديالكتيكية لتكوُّن الوعي البشري، والكشف عن سلسلة الخبرات الضرورية التي مرَّ بها الفكر الإنساني ابتداءً من حالة السكون (أو الجمود) الأولية، حتى أعلى درجة من درجات الفكر الفلسفي الحديث. ولابد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن هذا الارتقاء الطويل الأليم لم يكن مجرد تحصيل لخبرات متوالية كانت تزداد ثراءً وعمقًا باستمرار، وإنما كان أيضًا بمثابة عملية رفضٍ مستمر لشتى الأشكال المؤقتة التي كان الوعي يجد نفسه مدفوعًا إلى التمسُّك بها أو الوقوف عندها. ولكنَّ هذا لا يعني أن تكون تلك الصور الماضية قد امحت إلى غير ما رجعة، بل الملاحظ أن مراحل تطور الوعي تظلّ تطاردنا وتراودنا، دون أن يكون في وسع الوعي يومًا التخلُّص تمامًا من كل ماضيه. ولا ريب، فإن «المهمّ في كل حركة تطور الوعي إنما هو الحركة نفسها». وإذا كان من شأن الوعي –دائمًا أبدًا– أن يعلو على كل كسْب جزئي، وأن يحطم باستمرار كل عقبة وكل عادة، فذلك لأنه بطبيعته فاعلية تلتمس الانتشار، وتعمل دائمًا على التعالي أو الارتقاء. وقد يكون فعل التحصيل أو الكسْب –بالنسبة إلى الوعي– أكثر أهمية مما يتم كسبه أو تحصيله. ولابد للوعي الفردي من أن ينتهج في مساره الارتقائي نفس المنهج الذي سارت فيه الحضارة البشرية بأكملها، ولكن الوعي الفردي قد يجد نفسه مضطرًا إلى اختصار بعض الطرق أو استغلال بعض التعديلات أو استعمال بعض المنحنيات... إلخ. وعلى كل حال، فقد فطن هيجل –فيما يقول بعض الشراح– إلى أن «ترقي الفرد يحاكي دائمًا ترقي النوع»، وإن كان هيجل قد اقتصر هنا على الحديث عن ترقي العقل والفكر[1].

بيد أن ما يمّيز الفكر البشري –فيما يرى هيجل– أنّ كل بناء من بناياته، بل كل

---

(1) J. D' Hondt: "Hegel", P. U. F., 1967, pp. 29.

صنيعة من صنائعه، لابد من أن تستبقي في صميم تكوينها شيئًا من تاريخ نموّها أو تطوّرها، وكأنَّ من شأن الدرب الروحي الذي ينتهجه الفكر البشري أن يحمل معه دائمًا شيئًا من صميم المسار الذي يضرب فيه، أو كأن من شأن الحصيلة النهائية التي تقضي إليها حركة الفكر أن تستوعب في باطنها آثار المكاسب المتوالية التي أحرزتها الروح عبر تطوّرها المستمر. ولا غرو، فإن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه كل وجهة نظر هيجل الأصلية هو «أن كل ما نحن عليه الآن ليس إلاَّ ثمرة لما حصَّلناه عبر التاريخ». صحيحٌ أننا حين نتجه بأبصارنا نحو الماضي، فإننا لن نستطيع أن ندركه على نحو ما كان يعيشه أولئك الذين عاصروه، خصوصًا وأن هذا الماضي قد دفعنا إلى مسافة أبعد بكثير مما كان يشغله أولئك القدماء، ولكنَّ من المؤكد مع ذلك أن هذا الماضي ما يزال باقيًا في صميم حاضرنا. وآية ذلك أن أكثر الآلات الحديثة دقة، لابد بالضرورة من أن تحمل أثرًا من آثار الأداة البدائية التي حلَّت محلَّها، وأصبحت مدعاة للسخرية منها. وبالمثل، يمكننا أن نقول: إن كبار المبدعين المعاصرين قد كوَّنوا منجزاتهم تحت تأثير بعض الأسلاف الذين لم يكونوا يقصدون إلى محاكاتهم، مثل هوميروس وفولتير، وأفلاطون وديدرو، وأقليدس وجاليليو، وفيدياس وليوناردو دافنشي... إلخ[1]. وعلى الرغم من أن هيجل قد تصوّر تاريخ الوعي البشري على أنه قصة الصراع، والتناقض، والألم، والموت، والتناهي المستمر؛ إلاَّ أنه قد أبرز لنا ما يكمن وراء هذا كله من اتساق، ووحدة، وتصالح، وبعث، وحياة لا متناهية. فكل مرحلة من مراحل التاريخ البشري (تاريخ العالم المتناهي) هي بطبيعتها مرحلة ناقصة، سيئة، عابرة، عامرة بالتناقض، متناهية بالضرورة؛ ولكنَّ هذه العملية الشاملة التي لا تكف عن التدهور، والانحلال، والفناء، والموت المستمر، هي في الوقت نفسه مظهر لما في الوجود من مقولات، وأنماط، وبنايات، إن لم نقل جواهر وطبائع وحقائق ثابتة. وقد يقع في ظنّنا -لأول وهلة- أن هيجل حريصٌ على إبراز ما في الوجود من عناصر ثابتة. وقد يقع في ظنّنا -لأول وهلة- أن

---

(1) J. D' Hondt: "Hegel", p. 30.

هيجل حريصٌ على إبراز ما في الوجود من عناصر ثبات أو دوام، ولكننا نجده يؤكد -على العكس من ذلك- أن هذا البناء الثابت الدائم ليس إلاَّ المظهر المجرد للأشياء. ومن هنا فإن السبيل الأوحد -فيما يرى هيجل- للتعبير عن حياة العالم إنما يكون باستعراض الأشكال العابرة أو الصور الزائلة للوعي البشري، مع الاهتمام بالكشف عن العلاقة الجدلية (أو الديالكتيكية) القائمة بينها والواقع أن من شأن كل صورة من الصور الدنيا للوعي (أو التاريخ) أن تناقض نفسها، لكي لا تلبث أن تختفي أو تزول، مهتديةً إلى حقيقتها في شكل أعلى من أشكال الوعي (أو التاريخ). ولكن هذه الصورة الدنيا من صور الوعي، لا يمكن أن تفقد تمامًا كل أهميتها؛ إذ أنه لولاها لبقيت الصورة العليا (من صور الوعي) -منطقيًّا- ضربًا من المحال. والسبب في ذلك أن هذه الصورة الدنيا تظل باقية بوجه ما من الوجوه، محتفظة بدلالتها أو معناها، باعتبارها جزءًا عضويًا لا يتجزأ من صميم الصورة العليا نفسها. ولو جاز لنا أن ننسب إلى كل ما يفنى روحًا خالدة، لكان في وسعنا أن نقول إن هذه الروح الخالدة تظل باقية بقاءً زمانيًا في كل ما من شأنه أن يجيء على أعقاب ذلك الشيء الفاني. وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الأشكال الدنيا للوعي تظل باقية في صميم الأشكال العليا، مع احتفاظها في الوقت نفسه بموضعها الخاص داخل إطار الكون ككلّ(1).

وربما كان الطريف في كتاب «فنومنولوجيا الروح» أنه يقدم لنا وجهة نظر مزدوجة إلى الوجود؛ فهناك من جهة نظرة «لا زمانية» تنظر إلى الحياة، والوعي، والتاريخ، والكون، على أنها جميعًا «حقائق» عقلية ضرورية، لكلّ منها موضعه الثابت المحدَّد في صميم الوجود، وهناك من جهة أخرى نظرة زمانية لا ترى في ظواهر الحياة، والوعي، والتاريخ، والكون، سوى مراحل متعاقبة يستبقي المتأخر منها معاني المتقدّم، دون أن يكون ثمة مبدأ آخر يحكم الوجود سوى مبدأ التطور،

(1) Royce: "Lectures on Modern Idealism", pp. 170-171.

والصيرورة، والتغير المستمرّ. وبهذا المعنى قد يصح لنا أن نقول إن نظرية هيجل في «المطلق» هي في آن واحد: نظرية تطورية، ونظرية لا-زمانية. وآية ذلك أن الوعي المطلق يشتمل في صميم شعوره اللازمانيّ الواحد على معنى سائر العمليات الزمانية جميعًا. ولكنَّ هيجل يؤكد -من وجهة أخرى- أن الوعي المطلق هو الهدف النهائي للعملية التاريخية. وهنا يبدو لنا «الطابع التطوري» للوعي المطلق مبعثًا للحيرة؛ إذ أن من حق الباحث أن يتساءل: ما الذي يمكن أن يحدث بعد اليوم في المستقبل، ما دمنا قد سلّمنا بأننا قد استطعنا بلوغ الوعي المطلق أو المعرفة المطلقة؟ وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول: أليس من التناقض أن نتحدث عن «جدل» مستمر، في الوقت الذي نرى فيه هيجل يضع بين أيدينا -في خاتمة «فنومنولوجيا الروح»- الحقيقة القصوى التي تكشف عن معنى التاريخ ككل[1]؟

بيد أن بعضًا من الشرَّاح قد وجد السبيل إلى حل هذا التناقض بتفسير «المعرفة المطلقة» عند هيجل تفسيرًا أكثر اعتدالاً. وهؤلاء يرون أن هذه المعرفة -وإن كانت مطلقة- إلاَّ أنها مع ذلك معرفة إنسانية يتجلَّى فيها لنا «المطلق» على شكل حركة لا متناهية يتم خلالها ظهور المتناقضات واختفاؤها. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه المعرفة المطلقة لا تزيد عن كونها عملية استجماع أو استيعاب لشتى الأشكال أو الصور التي مرت بها الروح عبر تطوُّرها، وكأن من شأن الوعي البشري أن يستبقي شتى الظواهر التي تعاقبت عليه في صميم ترقيه الدراميّ، محاولاً أن يجمع بينها في وحدة تصورية منتظمة. وبهذا المعنى تكون مهمة «الرجل المثقف»، أو «الوعي الفلسفي» هي إعادة بعث الأرواح أو استحضارها في صميم فكره، بحيث تنتظم تحت إمرته أرواح جميع الشعوب، وعقليات كافة الأمم، في كل زمان ومكان، محققة له صميم ثرائه الباطني، وامتلاء حياته الواعية. ولعلَّ هذا هو السبب في أن النغمة الختامية لكل كتاب «الفنومنولوجيا» قد اتخذت صورة تمجيد شبه صوفي لتلك الوحدة الحية

(1) Royce: "Lectures on Modern Idealism", pp. 170-171.

التي تؤلّف بين شتى مظاهر التعدُّد أو الكثرة(١).

وثمة مفسّرون آخرون قد مضوا إلى حدّ أبعد من ذلك، فذهبوا إلى أن الكلمة النهائية في كل كتاب «فنومنولوجيا الروح» هي للجُلْجُثة Golgotha (طريق الآلام أو الصليب)، أو على الأصح لـ «موت الله»! وحجة أصحاب هذا الرأي أن العبارة النهائية في هذا الكتاب تقول بالحرف الواحد: «إن السبيل الموصّل إلى الهدف النهائي، ألا وهو المعرفة المطلقة، أو الروح العارفة بذاتها من حيث هي روح، إنما هو استحضار الأرواح أو إعادة الجمع بينها... ولو أننا اقتصرنا على استبقائها في صميم وجودها الحرّ الظاهر على شكل عرضية محضة، لكنا هنا بإزاء التاريخ، وأما إذا عمدنا إلى استبقائها في صميم تنظيمها التصوّري، لوجدنا أنفسنا بإزاء علم «المعرفة الظاهرية» (أو علم ظهور المعرفة). وأما إذا نجحنا في الجمع بين هذين الجانبين، أعني إذا بلغنا مستوى «التاريخ التصوّري»، فهنالك نكون قد وصلنا إلى الروح المطلق في وحدته الكُلِّية، وآلامه الحية، ووجوده الفعلي، وحقيقته العينية، ويقين عرشه؛ وهي الأمور التي لولاها لاستحال هذا الروح المطلق إلى عزلة موحشة بلا حياة(٢)». ثم يستشهد هيجل ببيتين من الشعر قالهما شيلر -في معرض حديثه عن علاقة ا لروح الأسمي بملكوت الأرواح- فيقول:

«من كأس ملكوت الأرواح قاطبةً ،
تتصاعد نحوه -كالزَّبَد- لا نهائيتهُ الإلهية(٣)

وهذه العبارات فيما يقول أصحاب هذا التفسير -إنما تدلّنا على أنه ليس ثمة «موجود متعالٍ» -في رأي هيجل-، كما أنه ليس ثمة «روح» تسكن في عالم آخر يعلو

(1) D' Hondt: "Hegel", pp. 36-37.
(2) Hegel: "Phénoménologie", II., p. 312-3.

(٣) نص البيتين باللغة الألمانية كالتالي:
aus dem kelche diesee Geisterreiches
schaümt ihm seine Unendlichkeit.
S chillcrs Werke, I., Teil., p. 358.

على عالمنا الحاضر، بل لابد لنا من العمل على الاهتداء إلى «الروح المتناهي» من خلال فهمنا لهذا العالم، بل من خلال دراستنا للأرواح (أو العقليات) التي تعاقبت على مر التاريخ. ومعنى هذا أن هيجل -في نظر أهل هذا الرأي- قد أراد للتاريخ التصوريّ (أو التاريخ المتعقَّل) أن يحل محل اللاهوت أو العلم الإلهي(1) ونحن لا ننكر أن هيجل قد وضع بين أيدينا (في كتاب «الفنومنولوجيا»). أوديسَّا أليمة لهذا الموجود البشري الذي يدرك، ويرغب، ويتألم، ويشقي، ويتكلَّم، ولكنه في الوقت نفسه قد أبرز لنا الإنسان بصورة البطل الذي لا يعلم أن «بنلوب» Pénélop تنتظره، وأنها حريصة باستمرار على أن تنسج له -فوق منوال الزمن- قصة مقاله البشريّ. وربما كانت «بنلوب» هنا هي «الفلسفة» نفسها، بطابعها المزدوج الذي يجمع بين الفكر واللغة، أو بين الكوجيتو Cogito والديكو Dico؛ فلابُدَّ لنا بالتالي من التعبير عن «خبرات الوعي» بلغة «مقولات الفكر»، واثقين من أنه لم يعد هناك أي خلاف بين «المعرفة» و«الوجود»، وأن جدل المعرفة قد أصبح هو جدل الوجود، وأن كل مقولة من مقولات اللغة (أو المقال) قد أصبحت هي نفسها مقولة من مقولات الوجود(2). وهكذا نرى أن «فنومنولوجيا الروح» لابد بالضرورة من أن تُفضي إلى «علم المنطق»، خصوصًا وأن «المنطق» -بفلسفته النظرية- كان متضمَّنًا من قبل في صميم التطور الجدلي لعلم الظواهر، كما بدا لنا بوضوح من خلال ضروب التقابل العديدة التي استطعنا أن نلمحها (خلال عرضنا لجدل الفنومنولوجيا) بين مراحل تطور الوعي من جهة، ومراحل تعاقب المقولات من جهة أخرى. وكل ما هنالك من فارق بين «الفنومنولوجيا» و«المنطق»، أو «الفنومنولوجيا» قد استندت في حركتها الجدلية إلى اختلاف المعرفة عن الوجود، بينما انعدم في «المنطق» كل تمايز بين الفكر والواقع أو بين المعرفة عن الوجود، بينما انعدم في «المنطق» كل تمايز بين الفكر

(1) W. Kaufmann: "Hegel.", London, Weidenfeld & Nicholson, 1966, p. 162.
(2) Châtelet: "Hegel", p. 83.

والواقع أو بين المعرفة والوجود الفعلي. ولا غرو، فإن مقولات المنطق ليست مجرد مقولات عرفانية خاصة بنا، أعني مجرد أشكال يتعقل الذهن البشري المتناهي في إطارها الحقيقة الواقعية أو الوجود الفعلي (على صورة «ظواهر»)، بل هي مقولات الفكر المطلق التي يتركّب منها كلٌ من الوجود والمعرفة، أو الواقع والفكر. وعلى حين أن «التجربة» -بطابعها الجدلي- قد بدت في «الفنومنولوجيا» على صورة حركة تذبذبٍ أو مراوحةٍ بين حقيقةٍ تكاد تكون غريبة على اليقين، ويقين ذاتي يكاد يكون خلوا من كل حقيقة، نجد أن «المنطق» يتجاوز نطاق «التجربة» من حيث هي كذلك، لكي يبين لنا كيف أن الحقيقة ذاتها هي التي تتطور في ذاتها ولذاتها، وكيف أن اليقين الذاتيّ باطنٌ في صميم تلك الحقيقة نفسها، وكأن ثمة وحدة أولية تجمع منذ البداية بين الصورة الموضوعية للحقيقة من جهة، وصورة الذات العارفة من جهة أخرى. وليس مفهوم «التصوّر» أو «الفكرة الشاملة» "Begriff"-Concept سوى تعبير عن هذه «الوحدة» المباشرة التي هي في «الفنومنولوجيا» بمثابة نتيجة أو خاتمة، بينما هي في «المنطق» بمثابة مسلّمة أو افتراض أولي(1).

بيد أن كل ما نتوصل إلى معرفته ماثلٌ في صميم «التجربة»، فلابد لنا من التسليم بأن «خبرة» الوعيّ الظاهريّ تنطوي (بطريقتها الخاصة) على كل مضمون «اللوغوس». ومعنى هذا أن كل «شكل» من أشكال الروح الظاهريّ بصفة عامة، يقابل «رحلة» من المراحل المجردة للعلم. والواقع أن «الفنومنولوجيا» ليست مجرد «نزعة ظاهرية» Phénoménisme ، أو مجرد وصف للخبرة المتناهية، بل هي تشتمل أيضًا على فلسفة نظرية تتجاوز نطاق «نظرية المعرفة». وإذا كان «كانت» نفسه قد تجاوز النزعة الظاهرية بتصوّره للمنطق الترنسندنتالي، فإن هيجل -بدوره- يتجاوز في كتابه «علم الظواهر» كل فلسفة نقدية كانتية؛ لأنه يضع بين أيدينا مذهبًا نظريًا في الخبرة أو التجربة. ولا شك أن الفيلسوف الذي ينطق بكلمة «نحن» -في كتاب

(1) Hyppolite: "Genèse et Structure", II., pp. 566-567.

الفنومنولوجية- إنما ينفصل بوجه ما من الوجوه عن الوعي المستغرق في التجربة، مُدركًا تلك الضرورة النظرية التي يقضي بها المسار التقدمي للفكر البشري، في حين يبقى الوعي الساذج غافلاً تمامًا عن تلك الضرورة. وتبعًا لذلك فإن كتاب «الفنومنولوجيا» يعالج مشكلة الخبرة أو التجربة وفقًا للمنهج النظريّ، بينما نجد أن كتاب «المنطق» -من جهته- لا يخلو في تضاعيف فلسفته النظرية من جانب فنومنولوجي. ولكنْ على حين أن نظرية المعرفة تحتل مكان الصدارة في «الفنومنولوجيا» بينما يشغل «الفكر النظريّ» المحل الثاني، وكأنه لا يعمل إلا «من وراء ظهر الوعي»، نجد أن «الفكر النظريّ» يشغل مكان الصدارة في «المنطق»، بينما تبدو «نظرية المعرفة» وكأنها هي لا توجد إلاّ «بالنسبة إلينا نحن»، أعني بالقياس إلى العقل المفكر الذي يتأمل حركة المقولات. ومهما يكن من شيء، فإن في الفلسفة الهيجلية حركة دائرية تتجلّى في كل من «الفنومنولوجيا» و«المنطق»، وكأن ثمة انتقالاً خفيًّا في كل منهما: من الضمني إلى العلنيّ، أو من القوة إلى الفعل، أو كأن المشكلة بأسرها محلولة من ذي قبل! ففي «الفنومنولوجيا» -مثلاً- نجد أن ثمة حقيقة عليا تكمن وراء عملية وصف الخبرة، وهي وحدها التي تجعل من الممكن فيما بعد قيام الحركة الارتقائية أو التكوينية للوعي كله، بينما نلاحظ في «المنطق» أنه يفترض منذ البداية ما لا تثبت صحته بالفعل إلاّ في النهاية! وهذا التفكير الدائري الذي يَسِمُ بطابعه كل المذهب الهيجلي، قد تجلّى بوضوح -حتى في «الفنومنولوجيا» التي اعتبرها هيجل نفسه مجرد مدخل إلى المذهب العام- ولا شك أن ثمة «غائية» باطنية هي التي قام عليها النسَقَ الهيجلي كله؛ لأن «العقل» قد بقي عند هيجل مجرد عملية ديالكتيكية تسير وفقًا لهدف أو غاية، وكأن النتيجة ماثلة منذ البداية في صميم نقطة الانطلاق نفسها، أو كأنَّ البداية نفسها غاية (على حدّ تعبير هيجل نفسه)[1].

---

(1) Hegel: "Phénoménologie", I., p. 20.

وأخيرًا لا يسعنا سوى أن نقول إن كتاب «فنومنولوجيا الروح» قد بدا للكثيرين -على الرغم من أصالته وطرافته- أصعب مؤلفات هيجل وأعقدها؛ نظرًا لأنه قد اشتمل على الكثير من الثغرات، والهوات غير المعبورة، والانتقالات السريعة المفاجئة؛ مما تسَّبب في اختلاف وجهات نظر الشراح والمفسرين. وقد اعترف الألمان أنفسهم بأن قراءة هذا الكتاب عبء ثقيل شاق هيهات لأحد أن ينهض به على الوجه الأكمل، ولكن من المؤكد أن القارئ الذي ينجح في تخطي العقبات الرئيسية الكامنة في هذا الكتاب، لابد من أن يشعر بأن جهده لم يضع هباء، وأنه قد آب بالكثير من الدروس من وراء رحلته الفلسفية الطويلة! وقد كانت «الفنومنولوجيا» -بالنسبة إلى هيجل نفسه- مخاطرة فلسفية كبرى لم يكن هو نفسه يعرف سلفًا كل آثارها ونتائجها؛ ومن هنا فقد جاءت هذه الدراسة الأصلية أشبه ما تكون بانطلاقة فكرية لا نكاد نجد لها نظيرًا في كل التراث الفلسفي قديمًا وحديثًا.

وقد يجد القارئ نفسه أحيانًا بإزاء حيل ديالكتيكية لا تخلو من تلاعب وتحايل، أو بإزاء تأويلات تعسفية لا تخلو من تجن وتحامل، أو قد يخيَّل إليه في بعض الأحيان أنه لا يفهم على وجه التحديد ما الذي يعنيه هيجل، أو ما الذي حدا به إلى ربط هذه الفكرة المعينة بتلك، أو هذا المذهب بذاك، ولكنه لن يستطيع أن ينكر على هيجل براعته الجدلية في تحليل دلالات المذاهب الفلسفية، وتعمُّق معاني الظواهر الحضارية.

وقد تكون «فنومنولوجيا الروح» -كما لاحظ بعض النقاد، عملاً باروكيًّا baroque - بكل معاني هذه الكلمة- ولكنه مع ذلك عمل رائع جدير بالإعجاب(1)!

وعلى الرغم من اختلاط الكثير من الأصوات داخل تلك الدراما الفلسفية الكبرى التي قدمها لنا هيجل، فقد بقيت «الفنومنولوجيا» عملاً فلسفيًا ممتازًا استوعب الكثير من أشكال الخبرة البشرية، واحتوى في ثناياه أهمَّ ما عبَّر عنه كبار رجالات الفكر البشري من أمثال سوفوكليس، وديدرو، وماريفو، وشيلر، وجوته؛

---

(1) J. D' Handt: "Hegel", 1967, d. 31.

وغيرهم. ولم تكن «الفنومنولوجيا» كتابًا في فلسفة التاريخ، أو في فلسفة الحضارة، ولكنها قد انطوت مع ذلك على نظرة ديالكتيكية عميقة إلى أهم أحداث التاريخ البشري، بما في ذلك العصور اليونانية القديمة، وعصر الإمبراطورية الرومانية، وعهد الإقطاع في العصور الوسطى، وعصر النهضة، وما قبل الثورة الفرنسية (عهد التنوير)، وعصر الثورة الفرنسية والإرهاب، ثم العصر النابوليوني... إلخ. والمهمَّ أن هيجل قد عرف كيف يفيد من كل هذا الحشد التاريخي الهائل، واضعًا كل شيء في موضعه، وكأنه مُخرج ممتاز يعبّئ كل طاقاته لخدمة المضمون الأصليّ الذي تدور حوله كل أحداث القصة، ألا وهو الاستيلاء -في النهاية- على قلعة (أو حصن) «المعرفة المطلقة»! صحيحٌ أن آثار «الصنعة» قد بقيت واضحة على بعض معالم هذه الدراما الهيجلية، وصحيح أيضًا أن بعض المشاهد لم تكن تخلو أحيانًا من تكلُّفٌ أو تعسُّف، ولكن الدراما في مجموعها قد جاءت عملاً فنيًا طريفًا مشوّقًا، كما أن المغزى العام للعمل كله قد جاء واضحًا بيّنًا.

ولئن يكن التاريخ قد تجاوز هيجل، فلم تعد «الدراما» التي قدمها لنا سوى «عمل كلاسيكيّ» قد تقادم به العهد، إلاَّ أن «الفنومنولوجيا» قد بقيت مع ذلك عملاً أصيلاً يحمل نضارة «العيان» الخارق النفَّاذ، ويزخر بقوة «الإبداع» الساحر الأخّاذ!

□□□

فهرس تحليلي

للجزء الأول

احتفال العالم بمرور مائتي عام على مولد هيجل – خوف هيجل من الكلمة المطبوعة- ترددنا في إصدار هذا الكتاب – قصة مخطوطة هيني Heine عن هيجل – أصغر عمل متحقـق خير من أي مشروع يبقى في حيز الإمكان – الخطأ طريق إلى الصواب – ضرورة الكتابة عن هيجل بـروح هيجلية – فلسفة هيجل ليست مجرد تعليق على إنجيـل الماركـسية! – ضرورة مثول هيجـل أمـام محكمة الفلسفة – هيجل يقول إنه قد أراد للفلسفة أن تنطق باللغـة الألمانيـة؛ ونحـن نقـول: لقـد أجبرنا هيجل على النطق باللغة العربية! ...

تناقض مؤرخي الفلسفة في الحكم على هيجل – تزايد الاهتمام بالدراسات الهيجلية في الـشرق والغرب – صلة هيجل بكانْت – هيجل ثالث ثلاثة صاغو الوجود بأسره في أنظمة عقلية متناسقة – الطابع الموسوعي للفكر الهيجلي – أهمية فكرة «الكل» في مذهب هيجل – صعوبة الفكر الهيجلي – العلاقة بين الحق والباطـل عنـد هيجـل علاقـة جدليـة ديناميـة – فكـرة الـسلب – التنـاقض والتصالح في الفلسفة الهيجلية – مفاتيح الفكر الهيجلي – التأويلات المختلفة للمـذهب الهـيجلي – ضرورة العودة إلى كتابات هيجل الأصلية – أهمية الوقوف على أصداء الفكر الهـيجلي في الفلـسفة المعاصرة – موقف كروتشه من هيجل – الأمانة الفكرية بين التأييد والتنفنيد – هل استطاع الفكـر الماركـسي أن يتجاوز هيجل؟

[انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني]

ملاحظة:

«آثرنا وضع المراجع في ختام الجزء الثاني، كما سنزود القارئ بثبت وافٍ بأسماء مؤلفات هيجل مرتبة ترتيبًا زمانيًا، مع معجم كمل للمصطلحات الهيجلية».

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولاً: رسائل جامعية:

١) «فلسفة الفعل عند موريس بلوندل»؛ رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٤٩.

٢) «ميتافيزيقا هوكنج»؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة، جامعة السوربون، باريس، ١٩٥٤ باللغة الفرنسية.

٣) «المشكلة الدينية عند وايتهد»؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة، جامعة السوربون، باريس، ١٩٥٤ – اللغة الفرنسية.

ثانياً: مجموعة «مشكلات فلسفية»:

١) «مشكلة الحرية»، القاهرة، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٦٤.

٢) «مشكلة الإنسان»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٦٧.

٣) «مشكلة الفن»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٦٧.

٤) «مشكلة الفلسفة»، دار القلم، طبعة ثانية، ١٩٦٣ [نقد].

٥) «مشكلة الحب»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٧٠.

٦) «المشكلة الخلقية»، مكتبة مصر، طبعة أولى، ١٩٦٩.

[وسيكون الكتاب التالي في المجموعة بعنوان: «مشكلة الحياة»، رقم ٧]

ثالثاً: مجموعة «عبقريات فلسفية»:

١) «كانْت أو الفلسفة النقدية»، مكتبة مصر، ١٩٦٣ [نفد].

٢) «هيجل أو المثالية المطلقة» [صدر منه الجزء الأول].

٣) «ماركس أو المادية الجدلية» [معد للطبع].

رابعاً: دراسات فلسفية متفرقة:

١) «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، الجزء الأول، مكتبة مصر، ١٩٦٨.

٢) «برجسون» (مجموعة نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.

٣) «تأملات وجودية»، بيروت، الآداب، ١٩٦٣ [نفد].

٤) «الفلسفة الوجودية»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٧ [نفد].

٥) «مبادئ الفلسفة والأخلاق»، مكتبة مصر، طبعة ثانية، ١٩٦٥.

٦) «الثقافة الاجتماعية» (الجزء الخاص بالمنطق)، وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٩.

٧) «الأخلاق والمجتمع»، المكتبة الثقافية، مؤسسة التأليف والترجمة، القاهرة، مارس ١٩٦٦.

خامساً: دراسات جمالية:

١) «فلسفة الفن في الفكر المعاصر» مكتبة مصر، ١٩٦٦.

٢) «الفن والفنان» (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع).

سادساً: دراسات إسلامية:

١) «أبو حيان التوحيدي» - مجموعة أعلام الفكر العربي - مؤسسة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤.

٢) «ابن حزم الأندلسي» - مجموعة أعلام الفكر العربي - مؤسسة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦.

سابعاً: دراسات سيكولوجية واجتماعية:

١) «سيكولوجية الفكاهة والضحك»، مكتبة مصر، ١٩٥٨.

٢) «الجريمة والمجتمع»، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٩.

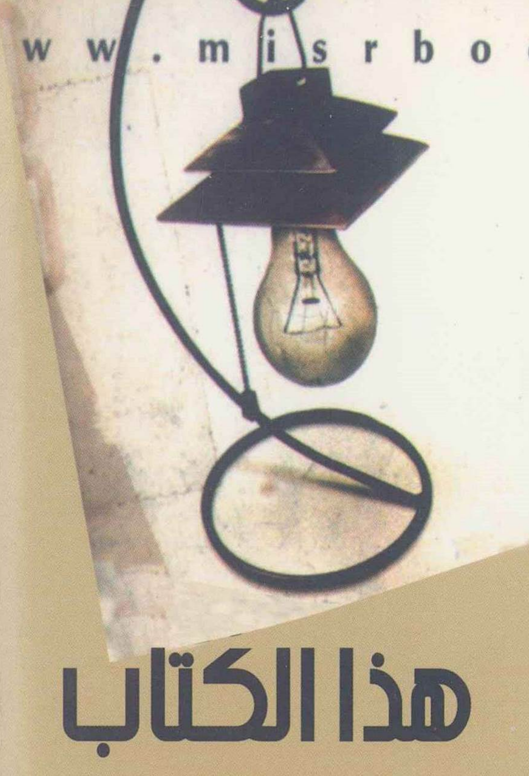
٣) «سيكولوجية المرأة» مكتبة مصر، ١٩٥٧.

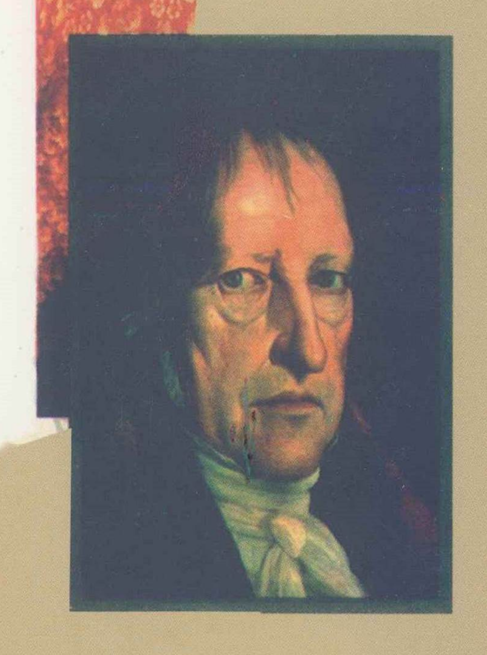
٤) «الزواج والاستقرار النفسي»، مكتبة مصر، ١٩٥٧.

ثامناً: كتب مترجمة:

١) «الفن خبرة» لجون ديوي، مكتبة النهضة العربية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين)، القاهرة، ١٩٦٥.

٢) «الزمان والأزل» لـ ستيس، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين)، ١٩٦٧.





هذا الكتاب

تناول الكاتب في دراسة موضوعية مستفيضة الفيلسوف الألماني (هيجل) وفلسفته ونظريته في السلب والتناقض والتصالح .

تناقض مؤرخي الفلسفة في الحكم علي هيجل وتزايد الاهتمام بالدراسات الهيجيلية في الشرق والغرب . ويعتبر (هيجل) ثالث ثلاثة صاغوا الوجود بأسره في أنظمة عقلية متناسقة . وتميز الفكر الهيجلي بالطابع الموسوعي وأوضح العلاقة بين الحق والباطل ؛ وهي علاقة جدلية دينامية . وكان يملك مفاتيح الفكر الجدلي في فلسفته . وقد تباينت التأويلات في مذهبه . وتعددت الأحداث السياسية التي عاصرها (هيجل) : فانعكست علي فكرة وظهرت عليه فكرة التوسط في مذهبه . وتأثر (هيجل) كثيرا بمثالية شلنج الموضوعية . فهل استطاع الفكر الماركسي أن يتجاوز (هيجل) ؟ وما هي أهمية الوقوف علي أصداء الفكر الهيجلي في الفلسفة المعاصرة ؟

مكتبة مصر
سعيد جودة السحار وشركاه
٢ شارع كامل صدقى - الفجالة
تليفون : ٢٥٩٠٨٩٢٠

